

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمہ الطبعیہ

یہ

ہنری برگسان کی انٹروڈکشن ٹو میٹافزکس کا اردو ترجمہ

انس

مولوی عبد الباقی صاحب ندوی

مددگار پروفیسر کلیمہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۰ھ ۱۳۴۰ھ ۱۹۳۱ء

طبع و نشر: دار الفکر، لاہور

مَضَامِين مَابَعْدَ الطَّبِيعَا

| نشان | مَضْمُون | صفحات |
|------|-----------------------|---------|
| ۱ | در باب ترجمه انگریزی | ۱ تا ۲ |
| ۲ | مقدمه مابعد الطبیعیات | ۳ تا ۴۸ |

دیباچہ ترجمہ انگریزی

یہ مشہور مقالہ سب سے پہلے (فرانسیسی، م) مجلہ مابعد الطبیعیات و اخلاق میں جنوری ۱۹۰۳ء میں شائع ہوا تھا۔ پھر یہ زمان و اختیار اور حافظہ و مادہ کے بعد اورتبعی ارتقاء کے پہلے شائع ہوا۔ اس مقالہ میں ایک طرف تو پہلے وہ نئے مقالوں کے خیالات موجود ہیں اور دوسری طرف بعض ان خیالات کا ذکر آگیا ہے جن کا نشو و نما تیسرے مقالہ میں ہوا ہے۔

اگرچہ یہ مقالہ بسودا تصنیفات کا خلاصہ نہیں لیکن یہ انکا بہترین مقدمہ ہے۔ ایڈورڈ لی رائے صاحب نے مقالہ کا جو "از حد خیال انجمن مطالعہ اور ان تصنیفات کا بہترین دیباچہ ہے" اپنی فلسفہ برکسان پر حال کی شائع شدہ تصنیف میں ذکر کیا ہے۔ مگر انکی محض مقدمہ سے ہمیں زیادہ اہمیت ہے کیونکہ ہمیں برکسان صاحب نے یہ امر دوسرے مقامات کی نسبت زیادہ تفصیل سے اور زیادہ وسیع بیان پر بیان کیا ہے کہ انکی لفظ و جہان کیا مراد ہے انہوں نے او تصنیفات میں وجدانی طریقہ سے مختصر نمونہ دوسرے مسائل کے متعلق اس کے استعمال کے آئنا میں بحث کی ہے لیکن یہاں اسے بالذات موضوع بحث قرار دیا ہے چنانچہ حوالہ قلم فلسفہ برکسان کی مکمل توضیح کرنا چاہتے ہیں

انہیں اس مقالہ سے طویل اقتباسات لینا پڑتے ہیں۔ اس بنا پر یہ مقالہ اپنے مصنف کے خیالات کو پوری طرح سمجھنے کے لئے ناگزیر ہے اس کا ترجمہ جرمنی، اٹلی، انگریزی، پولینڈ، سویڈن اور روس کی زبانوں میں شائع ہو چکا ہے لیکن فرانسیسی اصل اب نہیں ملتی۔ اس ترجمہ میں بڑی خوبی یہ ہے کہ مصنف نے اس پر تصحیح طلب قلمبروں میں نظر ثانی کر لی ہے۔

ٹی۔ ای۔ بیولکم

سینٹ جان کالج
کیمبرج

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمہ مابعد الطبیعیات

مابعد الطبیعیات کی تعریفات اور مطلق کے مختلف تصورات کے باہم مقابلہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ بظاہر فلاسفہ میں سخت اختلاف ہے لیکن سب کا اس خیال پر اتفاق ہے کہ اشیاء سے واقفیت کے دو طریقے ہیں اور یہ دونوں طریقے ایک دوسرے سے بہت ہی مختلف ہیں ایک طریقہ سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ہم اشیاء کے ارد گرد چکر لگاتے ہیں۔ دوسرے طریقہ سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ہم خود اشیاء کے اندر رہتے ہیں۔ ایک کا اس نقطہ نظر پر ایمان امور پر مدار ہے جو ہم اختیار کرتے ہیں دوسرے کا ان میں سے کسی پر مدار نہیں ایک طرح کی واقفیت کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ اضافی تک پہنچ کے ٹھہر جاتی ہے دوسری طرح کی واقفیت کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ بشرط امکان مطلق تک پہنچ جاتی ہے۔

مثلاً حرکت مکانی کو لیجیے میں اسے متحرک یا ساکن جس نقطہ نظر سے دیکھو لگا اسکے لحاظ سے وہ مجھے نظر آئیگی میں اسکا محور کے جن نظامات سے رشتہ قائم کروں گا اسے جن نقطوں کے متعلق قرار دوں گا بالفاظ دیگر اسے جن رموز کی شکل میں منتقل کروں گا انکے لحاظ سے اسی تعبیر کروں گا۔ ان ہی دو اسباب کی بنا پر میں اس طرح کی حرکت کو اضافی

کہتا ہوں۔ کیونکہ میں ان دونوں صورتوں میں متحرک کے باہر رہتا ہوں لیکن جب میں کسی حرکت کو مطلق کہتا ہوں تو میں متحرک کی طرف باطن کو ادویوں کو یا نفسی حالات کو منسوب کرنا ہوں اس کے علاوہ میرے کسی قول سے یہ بھی منترج ہوتا ہے کہ مجھے ان حالات سے بھر دی ہے اور میں بحال کی مدد سے انہیں اپنے اوپر طاری کر سکتا ہوں۔ اس صورت میں زیر بحث شے کے سکون، حرکت اور نوعیت حرکت کے لحاظ سے میرا تجربہ بدلتا رہیگا لیکن میرے تجربہ کا انحصار نہ اس نقطہ نظر پر ہوگا جو میں اختیار کر سکوں گا کیونکہ میں خود اس شے کے اندر ہوں گا اور نہ ان رموز پر ہوگا جن کی شکل میں میں اس حرکت کو منتقل کر سکوں گا کیونکہ میں خود حرکت کے حامل کرنیکے لئے اس طرح منتقل کرنے سے دست بردار ہو چکا ہو گا۔ مختصر یہ کہ میں زیر بحث حرکت کا اپنی جگہ پر رہ کے باہر سے نہیں بلکہ اندر پہنچ کے جہاں وہ رہتی ہے اسکی ذاتی حیثیت سے ادراک کروں گا، یوں مجھے مطلق حاصل ہوگا۔

یافرض کیجئے مجھ سے کسی شخص کی سرگزشت افسانہ کے پیرایہ میں بیان کی جاتی ہے مصنف خواہ اس شخص کی سیرت کے خط و خال کتنی ہی تفصیل سے بیان کرے، اسکی زبان سے کتنی ہی باتیں کہلاوئے اس سے کتنے ہی افعال سرزد کر آئے مگر اپنے آپ کو بعینہ یہ شخص فرض کرنے کے بعد میرے دل میں جو سادہ اور ناقابل تقسیم احساس پیدا ہوگا اسکی کوئی شے برابری نہ کر سکیگی مجھے اس صورت میں یہ نظر آئیگا کہ جس طرح چشمہ سے پانی ابلتا ہے اسی طرح بیش نظر سادہ اور ناقابل تقسیم احساس سے وہ تمام الفاظ، حرکات اور افعال پیدا ہو رہے ہیں جو اس شخص کی طرف منسوب کئے گئے ہیں۔ یہ امور محض ایسے عوارض نہ ہوں گے جو اگرچہ میرے قائم کردہ خیال سیرت میں شامل ہو کے اسکی توسیع کرتے ہیں مگر اسکی تکمیل نہ کر سکیں گے۔ مجھے سیرت تو مجموعہ اجزاء فوراً معلوم ہو جائیگی اور جن واقعات کے پردہ میں یہ سیرت جلوہ گر ہوگی ان کے متعلق یہ نظر آئیگا کہ وہ میرے خیال میں شامل ہو کے اسکی توسیع نہیں کرتے بلکہ اس طرح منزع ہوتے ہیں کہ اسکا اصلی جوہر فنا یا ختم نہیں ہوتا شخص مذکور کے متعلق جو کچھ بیان کیا جائیگا اس سے مجھے ایسے نقطہ ہائے نظر حاصل ہونگے جہاں سے کھڑے ہو کے میں اس کا مشاہدہ کر سکوں گا جن خصوصیات سے اس کی توصیف ہوگی، جن خصوصیات سے مجھے معلوم

اشخاص و اشیاء کے ساتھ مقابلہ کے بعد اس کا علم ہو گا وہ حقیقت ایسی علامات ہوگی جو کم و بیش رموز کی حیثیت سے اسکا اظہار کر سکیں اس لئے رموز اور نقطہ ہائے نظر مجھے شخص مذکور کے باہر نہیں گئے۔ وہ مجھے ایسی چیزیں دینگے جو اس میں اور دوسروں میں مشترک ہوگی وہ مجھے ایسی چیزیں نہ دیں گے جو اسکے ساتھ مخصوص ہوں گی لیکن جس شے کا نام وہ شخص ہے، جو شے اس شخص کا قرام حقیقت ہے، وہ نہ باہر سے نظر آ سکیگی کیونکہ وہ اپنی تعریف کے لحاظ سے ایک داخلی شے ہے اور نہ رموز کے پردہ میں ظاہر ہو سکے گی کیونکہ اوپر ہر شے اسکے تباہین ہے۔ توصیف، تاریخ، یا تحلیل سے اضافی تک رسائی ہوتی ہے، مطلق صرف اپنے آپ کو اس شخص کا عین فرض کرنے ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔

اس اور صرف اس حیثیت سے مطلق کمال کے مراوٹ ہے، اگر کسی شہر کی تمام ممکن نقطہ ہائے نظر عکسی تصویریں لی جائیں اور یہ تصویریں ایک دوسرے کی غیر متجانس تکمیل کرتی رہیں تو جب بھی اس واقعی شہر کی برابری نہ ہو سکے جس میں ہم چلتے پھرتے ہیں اگر کسی نظم کے تمام ممکن زبانوں میں ترجمہ اپنے معانی کے تمام مختلف پہلوؤں کی بجائی اور رد و بدل سے ایک دوسرے کی اصلاح کے بعد اصل نظم کا زیادہ سے زیادہ صحیح نمونہ پیش کرنا چاہیں تو جب بھی وہ اسکے باطنی معنوں کے بیان کرنے میں برگر کا بیٹا نہ ہوں جب ہم کسی شے کی ایک مخصوص نقطہ نظر سے تصویر لیتے ہیں یا اسکی چند مخصوص روز کی شکل میں نقل آمارتے ہیں تو ہماری یہ تصویر یا یہ نقل اصل کے متبادل میں ناقص ہوتی ہے۔ لیکن مطلق، تصویر نہیں بلکہ خود شے کا نقل نہیں بلکہ اصل کا نام ہے اسلئے وہ اپنی نوعیت ہی کی بنا پر مکمل ہے۔ مطلق اور غیر متناہی کو ایک شے قرار دینے کی یقیناً ہی وجہ ہے۔ فرض کیجئے ہوسر کے بعض اشعار کا میرے دل پر بہت ہی سادہ اثر پڑتا ہے اور میں چاہتا ہوں کہ یہ اثر اس شخص کے دل پر بھی پڑے جو یونانی زبان نہیں جانتا اس کے لئے مجھے پہلے ان اشعار کا ترجمہ کرنا چاہئے اسکے بعد ان کا مطلب بیان کرنا چاہئے پھر اس مطلب کی تشریح کرنا چاہئے ممکن ہے اس طرح تشریحات کا انبار لگانے کے بعد میں اپنے مافی الضمیر کے قریب تک پہنچ جاؤں تاہم بالکل اپنے مافی الضمیر تک کبھی نہ پہنچ سکوں گا۔ جب آپ اپنے ہاتھ کو اٹھا کے حرکت دیتے ہیں تو آپ اندر سے اس حرکت کا سادہ ادراک کر لیتے ہیں لیکن میں اس حرکت کو باہر سے دیکھتا ہوں اس لئے

میری نظریں آپ کا ہاتھ ایک نقطہ سے گزر کے دوسرے نقطہ تک جاتا ہے اور ان نقطوں کے بیچ میں بھی اور بہت سے نقطے ہوتے ہیں اب اگر میں ان نقطوں کو گننے بیٹھوں تو یہ سلسلہ کبھی ختم نہ ہو۔ یوں مطلق کو اندر سے دیکھئے تو وہ ایک سا وہ چیز ہے لیکن باہر سے یہی دوسری چیزوں کے لحاظ سے دیکھئے تو جن رموز کے پردہ میں اسکا اظہار ہوتا ہے ان کے اعتبار سے وہ ایک ایسا اطلاقی سکھ معلوم ہوتا ہے جسکے بدلہ خواہ ہم کتنی ریزنگاری دیدیں لیکن کبھی پوری رقم نہ ادا ہوگی۔ ظاہر ہے کہ جس شے کا ناقابل تقسیم ادراک بھی ہو سکے گا اور غیر محتتم شمار بھی وہی شے خود لفظ غیر تنہائی کی تعریف کی بنیاد پر اس کا مصداق ہوگی۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ نتیجہ مستنبط ہوتا ہے کہ مطلق کا حصول صرف وجدان اور باقی تمام اشیاء کا حصول تحلیل سے ہوتا ہے، وجدان سے اس قسم کی دماغی جھڑی مراد ہے جس کی بدولت انسان اپنے آپ کو کسی شے کے اندر اسلئے رکھتا ہے تاکہ اس شے میں جو مخصوص اور اس لئے ناقابل اظہار امر ہے، اس سے توافقی پیدا ہو جائے۔ اس کے برعکس تحلیل اس فعل کا نام ہے جس کی بدولت کوئی شے ان عناصر کی شکل اختیار کر لیتی ہے جو پہلے سے معلوم ہوتے ہیں یعنی جو اس شے اور دیگر اشیاء میں مشترک ہوتے ہیں اسلئے کسی شے کی تحلیل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس کا اس طرح اظہار کیا جاتا ہے جو خود اس کے علاوہ کسی اور شے کا فعل ہوتا ہے، یوں ہر تحلیل سے تحلیل شدہ شے رموز کی شکل میں منتقل ہوتی یا نشوونما پاتی ہے۔ بالفاظ دیگر ہم اس کی ان پے در پے نقطہ ہائے نظر سے تصویر لیتے ہیں جن کی بدولت ہمیں وہ تمام ممکن مشابہتیں نظر آتی ہیں جو اس میں اور ان چیزوں میں پائی جاتی ہیں جن کے علم کا ہم کو یقین ہے۔ تحلیل کو جس شے کے ارد گرد چکر لگایا جاتا ہے وہ اسکا استیعاب کر لینا چاہتی ہے لیکن اس کی یہ آرزو کبھی پوری نہیں ہوتی تاہم وہ اس کبھی نہ پوری ہونے والی آرزو کی بنا پر اپنے نقطہ ہائے نظر میں بیشمار اضافے اور اپنے رموز میں غیر منقطع تغیر کرتی رہتی ہے تاکہ اس کی ہمیشہ ناممکن رہنے والی تصویر اس کی ناقص نقل مکمل اور تمام ہو سکے یوں اس سلسلہ کا بد جاری رہتا ہے لیکن وجدان کی یہ حالت نہیں اگر وجدان ممکن ہے تو وہ ایک بسیط فعل ہے۔ اب یہ امر بآسانی نظر آسکتا ہے کہ ایجابی علم کا معمولی کام تحلیل ہے اسی لئے وہ

سب سے زیادہ روز سے کام لیتا ہے فطری علوم میں جو سب سے زیادہ مادی ہیں یعنی جنہیں زندگی سے واسطہ ہے وہ اپنا دائرہ زندہ اشیاء کی زندگی ان کی محسوس اشکال، ان کے اعضا اور ان کے تشریحی عناصر تک محدود رکھتے ہیں وہ ان اشکال کا باہم مقابلہ کرتے ہیں، مرکب کو بیسط کی شکل میں تبدیل کرتے ہیں اغرض زندگی کی کارگردگی کا ان اشیاء کے رنگ میں مطالعہ کرتے ہیں جن پر محسوس رموز کا اطلاق کیا جاسکتا ہے لیکن اگر حقیقت کی اضافی واقفیت کے بجائے مطلق کے حصول، اسے خارجی نقطہ نظر سے دیکھنے کے بجائے خود اس کے اندر موجودگی اس کی تحلیل کے بجائے اس کے وجدان غرض اس کے انہار، نقل، یا شکل رموز استحضار کے بجائے بذات خود ادراک کا کوئی ذریعہ ہو سکتا ہے تو وہ مابعد الطبیعیات ہے اس لئے مابعد الطبیعیات ایک ایسے علم کا نام ہے جو رموز سے دست بردار ہونے کا مدعی ہے۔

کم از کم ایک ایسی حقیقت موجود ہے جو ہر شخص کو سادی تحلیل نہیں بلکہ داخلی وجدان کے ذریعہ سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ اس کی شخصیت یا ذات ہے جو باعتبار زمان جاری یا مستمرتی ہے انسان کو خواہ کسی اور شے سے عقلی ہمدردی نہ ہو لیکن اپنی ذات یا شخصیت سے ضرور اس طرح کی ہمدردی ہوتی ہے جس میں اپنے نفس پر غور کرنے کیلئے جس کو میں نمودی ویر کیلئے معوازل عمل فرض کر لیتا ہوں) اپنی توجہ باطن کی طرف منتقل کرتا ہوں تو مجھے پہلے یہ نظر آتا ہے کہ جتنے در اکات اس مادی دنیا سے آتے ہیں ان کی بالائی سطح پر ایک تہ جم جاتی ہے۔ یہ در اکات ایک دوسرے سے واضح تمایز متعارف یا قابل تعارف ہوتے ہیں ان کا شکل اشیاء اپنی ایکجائی کی طرف میلان ہوتا ہے اس کے بعد وہ یادداشتیں نظر آتی ہیں جو کم و بیش ان در اکات سے وابستہ اور ان کا ذوق تشریح ہوتی ہیں ان یادداشتوں کو وہ در اکات گویا میری شخصیت کی تہ سے نکال کے سطح پر لاتے ہیں جو ان کے ہم شکل ہوتے ہیں۔ آخر میں رجحانات و محرک عادات کی جنبش یا علاؤ افعال کا ایک جسم غیر نظر آتا ہے جس کا دامن ان در اکات اور یادداشتوں کے دامن سے کم و بیش مضبوط بندھا ہوتا ہے یہ تمام واضح الحدود عناصر

جس قدر ایک دوسرے سے متماثل ہوتے ہیں اسی قدر وہ مجھے اپنی ذات سے متماثل نظر آتے ہیں وہ اندر سے نکل کے باہر کی طرف پھیلنے لگے ہیں اور سب مل کے ایک ایسے دائرہ کی سطح بناتے ہیں جس کا تو وسیع اور بالآخر یہ دنیوی دنیا میں شمول کی طرف میلان ہوتا ہے لیکن جب میں دائرہ کے محیط سے ہٹ کر مرکز کی طرف چلا آتا ہوں، جب میں اپنی ہمتی کی تہ میں اس شخص کی جستجو کرتا ہوں جو سب سے زیادہ ہر حالت میں ہمیشہ اور برابر میری ذات کا مصداق ہو سکتی ہے تو مجھے ایک بالکل مختلف شخص نظر آتی ہے۔

ان صفات ترشہ ہونے پر میں پادروں اور اس پنجد سطح کے نیچے ایک ایسا مسلسل بھاؤ نظر آتا ہے جس کی نظیر میں نے آج تک نہیں دیکھی یہ نفسی حالات کا ایک سلسلہ جاری نظر آتا ہے جس میں سے ہر حالت اپنے مابعد کی خبر دیتی اور اپنے ماقبل پر مشتمل ہوتی ہے میں جب ان کے پاس سے گزرنے کے بعد مڑ کے ان کے چلے ہوئے راستہ کو دیکھتا ہوں تو ان کو صرف چند چند جھٹکا کہہ سکتا ہوں، لیکن ان کے پاس سے گزرتے وقت مجھے ان کی تنظیم اس قدر مستحکم اور ان میں ایک مشترک زندگی اس حد تک جاری و ساری نظر آتی ہے کہ میں ان میں سے کسی ایک کے آغاز و انجام کی تعیین نہیں کر سکتا حقیقت یہ ہے ان میں سے کسی کا بھی آغاز و انجام نہیں ہوتا بلکہ ایک کی دوسرے کے اندر تو وسیع ہوتی ہے۔

اس اندرونی زندگی کو کھلتے ہوئے گولے سے تشبیہ دی جا سکتی ہے کیونکہ دنیا میں کوئی ایسی زندہ ہستی نہیں جو یہ نہ محسوس کرتی ہو کہ جو وہ متغیر کرنے کیلئے میرے متعلق کیا گیا خواہ بہت بڑی سچ ختم ہو رہا ہے جو زندہ رہتا ہے وہ آخر بڑھا ہوتا ہے، مگر اسے لپٹتے ہوئے گولے سے بھی تشبیہ دی جا سکتی ہے کیونکہ ہمارا ماضی ہمارے ساتھ رہتا ہے اور اس میں حال سے اضافہ ہوتا رہا ہے جو اسے راستہ میں ملتا جاتا ہے شعور کے معنی ہی یادداشت ہیں۔

لیکن درحقیقت یہاں نہ کوئی شے یقینی ہے اور نہ کھلتی ہے کیونکہ ان دونوں تشبیہوں سے ذہن خطا و طرح کی طرف منتقل ہوتا ہے، اچانک اجزا امتداد النفس اور ایک دوسرے پر الباقی کے لائق ہوتے ہیں حالانکہ ذہنی شعور ہمیشہ کی زندگی میں دو لمحے تہی بالکل یکساں نہیں ہوتے کسی سادہ ترین احساس کو لیجئے اس کو متصل فرض کیجئے اور اس کے

اندرونی شخصیت کو جذب کر دیکھے اس طرح کے احساس کے ساتھ جو شعور پایا جائیگا وہ پیہم و دلکوں تک بھی یکساں نہ رہیگا کیوں کہ دوسرے لمحہ میں پہلے لمحہ کے علاوہ وہ یادداشت بھی شامل ہوگی جو پہلے لمحہ کی میراث ہوگی۔ جو شعور و دلکوں تک یکساں رہ سیکگا وہ یادداشت سے محرابوگادہ برابر کے پیدا ہوتا رہیگا کیا عدم شعورگی اس کے علاوہ اور کوئی تعبیر ہو سکتی ہے ؟

اس لئے بوقلموں لطیف سے تشبیہ دنیا بہتر ہے جس میں رنگوں کی تدریج غیر محسوس ہوتی ہے اگر جذبات کی کوئی لہر لطیف کے پاس سے گزریگی تو اس میں تبدیلی لطیف کے ہر رنگ کی جھلک آجائیگی اور یوں اس میں تدریجی تغیرات کا ایک ایسا سلسلہ پیدا ہوگا جس کا ہر نقطہ اپنے حلقہ کا اعلان اور گہشتہ حلقہ کی بغیر کرینکا پھر بھی لطیف کے یکے بعد دیگرے آنے والے رنگوں کی نوعیت ایک دوسرے کے لحاظ سے خارجی ہوتی ہے۔ وہ متعارف اور فی المکان ہونے میں۔ لیکن خالص اشعار میں تعارف ان ایک دوسرے سے خارجیت اور انداز کا تصور قطعاً نہیں ہوتا۔

آئے ایک ایسا محکمہ جسم فرض کریں جو بہت ہی چھوٹا ہے بلکہ در بشرط امکان اسٹ کے ریاضیاتی نقطہ کے برابر دکھایا ہے، اس کے بعد اس جسم کو اس طرح گھمنا ہو فرض کریں کہ اس سے ایک خط پیدا ہو جو برابر بڑھتا چلا جائے اب اپنی توجہ کو اس خط کے بجائے اس فعل پر مرکوز کریں جسکی بدولت یہ قطب رہا ہے اسکے ساتھ یہ نکتہ یاد رکھیں کہ اگر یہ فعل ملا توقف انجام پائیگا تو اپنے استمرار کے باوجود ناقابل تقسیم ہوگا، اگر در بیان میں توقف ہوگا تو ایک فعل کے بجائے دو فعل ہوں گے لیکن ان دونوں میں سے ہر فعل بجائے خود ناقابل تقسیم ہوگا، قابل تقسیم فعل حرکت نہیں بلکہ وہ ساکن خط ہوگا جو اس فعل حرکت سے پیدا ہوگا۔ آخر میں نفس حرکت، اصل امتداد و توسیع غرض خاص تحرک پر غور کریں گے لئے اپنے آپ کو مکان سے آزاد کر لیں جو حرکت کی نہ میں مضمر ہوتا ہے۔ غالباً انکی ذات کے بحالت استمرار نشوونما کی صحیح تر تشبیہ مل سکے گی۔

مگر تشبیہ سبھی ناقص ہے اور سچ یہ ہے کہ تمام تشبیہات ناقص ہونگی کیونکہ استمرار کا ظہور بعض حیثیات سے پیش رو حرکت کی وحدت اور بعض حیثیات سے وسعت پذیر حالات کی کثرت کے مشابہ ہے اس لئے باہرہ ان دونوں میں سے ایک کو قربان کئے

بغیر کسی استفادہ سے اس کا اظہار ممکن نہیں۔ اگر میں طیف سے تشبیہ دیتا ہوں جس میں جہاں رنگ ہوتے ہیں تو میرے پیش نظر ایک ایسی شے ہوتی ہے جو جی ہوئی موجود ہے، مگر اس قدر برابر بننا ہوتا ہے، اگر میں کسی ایسی کھلی چیز سے تشبیہ دیتا چاہتا ہوں جو بڑھ رہی ہے یا کسی ایسی کمائی سے تشبیہ دیتا ہوں جو فصل یا پھل رہی ہے تو میں اس حرکت کے سمجھنے کیلئے جس کی بدولت شعور مختلف مداح سے گزرتا ہے اس شعری رنگ کو نظر انداز کر دیتا ہوں جو معرض وجود میں آئے ہوئے استمرار کی خصوصیت ہے، اصل یہ ہے کہ اندرونی زندگی میں یہ تمام باتیں ایک ساتھ پائی جاتی ہیں اس میں تنوع کیفیات بھی ہے تسلسل ترقی بھی اور اتحاد جہت بھی۔ ایسی شے کی تمثیلات سے تعبیر ممکن نہیں۔

لیکن تصورات یعنی مجرد، عام اور سادہ خیالات کے ذریعہ سے اس کی تعبیر اور بھی کم ممکن ہے، یہ صبح ہے کہ مجھے اپنی شعوری زندگی کا جو احساس ہوتا ہے، اس کی محاکات کسی تشبیہ سے نہیں ہو سکتی۔ مگر یہاں محاکات کی ضرورت ہی نہیں۔ اگر انسان اس استمرار کا بھی وجدان نہیں کر سکتا جو اس کی ہستی کا مایہ خمیر ہے تو اسے یہ شے کسی طرح سے حاصل نہیں ہو سکتی نہ تصورات سے اور نہ تشبیہات سے۔ یہاں فلاسفہ کے پیش نظر صرف اس کوشش کی حوصلہ افزائی ہونا چاہئے جو اکثر لوگوں میں زندگی کے لئے مفید و عادی نفس کی وجہ سے یا بہ زنجیر رہتی ہے بہ کیف تشبیہ یا پیش کا ایک فائدہ ہے کہ اسکی وجہ سے ہم تشخص میں ٹھہرے رہتے ہیں، کوئی پیش و جدان استمرار کا قائم مقام نہیں ہو سکتی مگر جب اشارے کے مختلف سلسلوں سے تمثیلات اخذ کی جاتی ہیں تو وہ اپنے افعال کی بھتی کی بدولت شعور کے ٹھیک اس نقطہ کی طرف رہنمائی کر سکتی ہیں جہاں تک گو نہ وجدان حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر ہم حتی الامکان غیر مشابہ تمثیلات منتخب کریں تو ہم ان میں سے کسی ایک ہی شکل کو وجدان کی جگہ پر قبضہ کر لینے سے باز رکھ سکتے ہیں کیونکہ اگر ایک تمثیل قبضہ کر لی تو دوسری ہو سکتی نکال دیں گی۔ اگر ہم نے اس امر کا انتظام کر لیا کہ اختلاف تمثیلات کے باوجود تمام تمثیلات کے لئے ایک ہی قسم کی توجہ کی ضرورت ہو اور نفس پر کسی مذہنک ایک ہی وجہ کا بار پڑے تو ہم اپنے نفس کو بتدریج ایک خاص قسم کے واضح میلان کا عادی کر لیتے، یعنی وہی میلان جو اپنے آپ کو بے پردہ اور واقعی حالت میں دیکھنے کیلئے نفس کو اختیار کرنا چاہئے۔ لیکن اس صورت میں کم از کم شعور کو کوشش کے لئے آمادہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ

شعور کو اور کچھ نہ کرنا پڑے لگا وہ صرف اس انداز خیال کو اختیار کر لے گا جو مطلوبہ کوشش اور
 خود بخود وجدان تک پہنچ جانے کیلئے ضروری ہے اس کے برعکس تصورات میں (خصوصاً اگر
 وہ بسیط تصورات ہوں) عجیب ہے کہ وہ درحقیقت رموز اشیا میں جو خود اشیا کی جگہ
 لے لیتے ہیں اس لئے ہمیں کسی کوشش کی ضرورت نہیں پڑتی۔ جب غور سے دیکھا جاتا ہے
 تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر رمز اپنی شے کے صرف اس جز کو محفوظ رکھتا ہے جو اس
 شے اور دیگر اشیا میں مشترک ہوتا ہے اور اس لئے رمز تحلیل سے زیادہ اس موازنہ کا اظہار
 کرتا ہے جو اس شے اور اسکے مشابہ دیگر اشیا میں پایا جاتا ہے، لیکن چونکہ موازنہ سے تشابہ ظاہر
 ہوتا ہے، چونکہ تشابہ شے کا ایک خاصہ ہوتا ہے، چونکہ خاصہ ہر حیثیت سے صاحب خاصہ
 کا جز معلوم ہوتا ہے اس لئے اپنے آپ کو تاسانی اس خیال پر آمادہ کر سکتے ہیں کہ تصورات
 کو دوش بدوش رکھ کر ہم اجزائے از سر نوکل بنا سکتے ہیں۔ یوں ہمیں اس امر کا یقین ہو
 جاتا ہے کہ ہم وحدت، کثرت، تسلسل، تناہی، عدم تناہی، قیمت پذیری وغیرہ کے
 تصورات کو ایک جگہ میں کھڑا کر کے استمرار کی صحیح تصویر اپنے ذہن میں کھینچ سکتے ہیں
 بس یہی وجہ کا ہے کہ یہی خیال خطرناک بھی ہے تجریدی تصورات جس حد تک تحلیل
 یعنی ایک شے کے دیگر اشیا کے لحاظ سے علمی مطالعہ کی خدمت کر سکتے ہیں
 اسی حد تک وہ وجدان، یعنی اس شے کے حقیقی اور عیدم النظیر جزو کی مابعد الطبیعی
 تحقیقات کی قائم مقامی کے ناقابل ہوتے ہیں کیونکہ ایک طرف تو جب ان تصورات
 کو پہلو بہ پہلو رکھا جاتا ہے تو ان سے اس شے کی مصنوعی ساخت کے علاوہ اور کوئی امر
 معرض وجود میں نہیں آتا جس کے صرف بعض عام اور ایک گونہ غیر شخصی پہلوؤں کے
 یہ رموز ہوتے ہیں اس لئے اس امر کا یقین کرنا عیث ہے کہ انکی بدولت ہیں وہ حقیقت
 حاصل ہو سکتی جس کا صرف پر تو ان کے اندر نظر آتا ہے۔ دوسری طرف اس مغالطہ
 کے علاوہ ایک اور شدید خطرہ درپیش ہوتا ہے، کیونکہ تصورات صرف تعمیم نہیں بلکہ
 تجریدی بھی کرتے ہیں، تصور کسی خاصہ کو لاتعداد و لاتخصی اشیا میں مشترک قرار دیکر اسے
 ایک رمز بنا سکتا ہے اس لئے وہ ہمیشہ اس خاصہ کا دائرہ وسیع کر کے اسے کم پوش
 مسخ کر دیتا ہے، وہی خاصہ جب مابعد الطبیعی شے کے اندر دوبارہ دکھلایا جاتا ہے
 تو اس خاصہ اور اس شے میں تواریخ پیدا ہو جاتا ہے یا کم از کم خاصہ شے کے قالب میں

حاصل جاتا ہے اور وہی نمائندہ اختیار کر لیتا ہے لیکن جب اسے با بعد الطبیعی شے سے انزعاج کے بعد تصور کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے تو اس میں بغیر محدود و منحہ ہونے لگتا ہے اور وہ اصل شے کے حدود سے بہت آگے بڑھ جاتا ہے کیونکہ اسے اس شے کے علاوہ اور اشارہ کو بھی اسے تحت میں داخل کرنا پڑتا ہے، یوں ہم مستند خارجی نقطہ ہائے نظر سے حقیقت کی تحقیق کرتے ہیں یا جقدر وسیع تر دائروں میں اسے بند کرتے ہیں اسی قدر مختلف نظامات پیدا ہوتے ہیں اس لئے سارے تصورات میں صرف یہی وقت نہیں کہ انکی بدولت شے کی حقیقی وحدت متعدد و رمزی تعبیرات میں منقسم ہو جاتی ہے بلکہ ان کی بدولت فلسفہ بھی ایسے باہم متناہیہ مسلکوں میں منقسم ہو جاتا ہے جن میں سے ہر ایک بساط ہیچا کے پیچھے جاتا ہے اپنے ماہرے حیثیت کے الگ رکھ لیتا ہے اور دوسروں کے ساتھ ایسی بازی شروع کر دیتا ہے جو کبھی ختم ہونے کا نام نہیں لیتی۔

با بعد الطبیعیات یا توصیف خیالات کے اس کیل کا نام ہے ورنہ اسے بشرطیکہ وہ نفس کا نتیجہ ہر مشغہ ہو بشرطیکہ وہ دماغی و زہنی کے بدلے ایک علم ہو، وجدان تک پہنچنے کیلئے تصورات کی منزل سے نکلنا پڑیگا۔ تصورات اس کے لئے یقیناً ضروری ہیں کیونکہ تمام علوم تصورات سے کام لیتے ہیں اور با بعد الطبیعیات تمام علوم سے دست بردار نہیں ہو سکتا لیکن با بعد الطبیعیات میں با بعد الطبیعیات کی حقیقی شان اسی وقت پیدا ہوگی جب تصورات کی منزل سے گزر جائیگا جب وہ کم از کم اپنے آپ کو سخت اور پختہ سے تیار شدہ تصورات کی بندش سے آزاد کرنے کے لئے معمولی تصورات سے مختلف تصورات یعنی ایسے تصورات قائم کر لیگا جو متحرک، نرم، تقریباً سیال اور ہمیشہ وجدان کی گریز یا اشکال کے قالب میں ڈھلنے کیلئے آمادہ ہونگے۔ اس پہلو پر میں آئندہ پھر بحث کروں گا بالفعل اس قدر بیان کر دینا کافی ہے کہ ہمارے استمرار کا بلا واسطہ اور اک وجدان سے اور بالواسطہ ایسا تعلقات سے ہو سکتا ہے لیکن اسے تصور کے اعلیٰ معنوں کے لحاظ سے، تصوری اتخضار کے اندر خصوصیتیں کیا جاسکتی۔

آئیے ذرا دیر کیلئے استمرار پر اس جمیعت سے غور کریں کہ اس میں کثرت پانی جاتی ہے۔ اس موقع پر یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ اور کثرتوں کی طرح اس کثرت

کی حدود کا متنازعہ ہونا تو کچھ ایسے ایک دوسرے کی قلمروں میں دست انداز ہوتی ہیں اس کے علاوہ گو ہم یقیناً تجل کی مدد سے استمرار کو معرض وجود میں آنے کے بعد ایک منجمد شے قرار دے سکتے ہیں، اسے ترقی دار حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، ان تمام حصوں کا شمار کر سکتے ہیں، لیکن یہ تمام کارروائی خود استمرار پر نہیں بلکہ اسکی سب سے یادداشت، یا اسس ساکن سراغ راہ پر عمل میں آتی ہے جسے استمرار کا محرک اپنے پس ماندہ نشان کی حیثیت سے چھوڑ جاتا ہے، اس لئے ہمیں یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ اگر استمرار میں کثرت پائی جاتی ہے تو یہ کثرت ان کثرتوں میں سے کسی کے مشابہ نہیں جو ہم کو معلوم ہیں، نو کیا ہم یہ نہیں کہ استمرار میں وحدت پائی جاتی ہے، متبادل عناصر کے تسلسل میں جتنی کثرت پائی جاتی یقیناً اتنی ہی وحدت پائی جاتی ہے، لیکن اس متحرک، متغیر متلون اور زندہ وحدت میں اور اس مجرور غیر متحرک اور خالی وحدت میں شاید ہی کوئی قدر مشترک ہو جس پر خالص وحدت کا تصور دلالت کرنا ہے۔ نو کیا ہم کو یہ نتیجہ اخذ کرنا چاہیے کہ استمرار ایک ایسی شے ہے جو وحدت و کثرت دونوں کو جامع ہے، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ میں خواہ ان دونوں تصورات سے کتنا ہی کام لوں ان کی کتنی ہی تقسیم کروں، ان سے کتنے ہی مختلف مجموعے مرتب کروں، ان پر دماغی تحلیل کے نازک ترین اعمال کی کتنی ہی مشق کروں مگر مجھے کوئی ایسی شے ہرگز نہیں ملتی جو میرے سادہ وجدان استمرار کے مشابہ ہو۔ اس کے برعکس جب میں وجدان کی مدد سے خود استمرار کے اندر پہنچ جاتا ہوں تو مجھے فوراً اس امر کا اور اک ہو جاتا ہے کہ استمرار کے اندر وحدت کثرت وغیرہ کیسے پہلو پہلو موجود ہوتی ہیں، اس لئے یہ مختلف تصورات و حقیقت مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں جن سے ہم استمرار پر غور کر سکتے ہیں، لیکن میں وہ جدا گانہ یا منہجی استمرار کے اندر تک نہیں پہنچا سکتے، اس کے باوجود ہم اندر تک پہنچ جاتے ہیں البتہ وجدان کی کوشش سے پہنچتے ہیں۔ اسی طرح نفس کو اپنے استمرار کی داخلی اور اطلاقی واقفیت حاصل ہو سکتی ہے، لیکن یہاں اگر مابعد الطبیعیات کو وجدان کی ضرورت ہوتی ہے تو علم (سائنس) کو تحلیل کی اس سے کم ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ تحلیل وجدان کے افعال میں خلط بحث کا نتیجہ ہے کہ نظامات و مسالک میں بحث چھڑ جاتی ہے اور

تصاویر پیدا ہو جاتا ہے۔
 اور حقیقت تمام علوم کی طرح علم النفس بھی تحلیل سے ابتداء کرتا ہے، جو نفس سے
 دیا جاتا ہے اسے لیکے وہ پہلے سادہ وجدان، یعنی احساسات، جذبات، خیالات
 وغیرہ کی شکل میں تحلیل کرتا ہے اس کے بعد ایسے سلسلہ عناصر کو نفس کا قائم مقام
 قرار دیتا ہے جو علم النفس کے واقعات کا مایہ خمیر ہے لیکن کیا یہ عناصر اجزاء ہی ہیں؟
 یہی اصل سوال ہے اسی کے جواب سے پہلو تہی کا یہ نتیجہ ہے کہ انسانی شخصیت کی
 تعبیر ناقابل حل اصطلاحات میں کی جاتی ہے۔
 اس امر میں بحث کی گنجائش نہیں کہ نفسی حالت کا چونکہ کسی نہ کسی شخص سے
 تعلق ہوتا ہے اس لئے اس میں پوری شخصیت کا پر تو نظر آتا ہے نفسی حالت خواہ کتنی ہی
 سادہ ہو، لیکن علم اس کے اندر صاحب حالت کا پورا ماضی و حال موجود ہوتا ہے، اس بنا
 پر وہ اگر ایک حالت، قرار پا سکتی تو یہ تحرید و تحلیل ہی کی خوشی سے قرار پا سکتی ہے لیکن
 یہ امر سب سے ناقابل بحث ہے کہ اگر تحرید و تحلیل نہ ہوئی تو علم النفس کا نشو و نما ممکن نہ ہوگا۔
 کسی دماغی حالت کا استخراج کر کے اسے کم و بیش ایک مستقل ہستی قرار دینے کے لئے
 عالم نفسیات کیا کرتا ہے؟ وہ پہلے شخصیت کے اس مخصوص رنگ کو نظر انداز کرتا ہے
 جس کا قیام اور معلوم الفاظ میں اظہار نہیں ہو سکتا۔ اسکے بعد وہ اس سادہ شخصیت کے
 بعض ایسے پہلوؤں کو الگ کر لیتا ہے جو دلچسپ تحقیقات کا موضوع بن سکتے ہیں،
 مثلاً اگر وہ میلان یا رجحان پر غور کر رہا ہے تو میلان کے اس مخصوص رنگ کو نظر انداز
 کر دیکھا جس کی وجہ سے یہ میلان میرا یا آپ کا میلان کہلاتا ہے۔ وہ اپنی توجہ اس
 حرکت پر مرکوز کر دیکھا جس کی وجہ سے شخصیت کسی شے کی طرف مائل ہوتی ہے،
 وہ اس انداز خیال کو الگ کر لے گا اور شخصیت کا یہی خاص پہلو، اندرونی زندگی کے
 متحرک کردہ ہی فوری تصویر، شخص میلان کا یہ سرسری نقشہ ہے، جسے وہ ایک
 مستقل واقعہ قرار دے گا، یہ کارروائی ایک حیثیت سے اس کارروائی سے بہت جلد
 جلتی ہے جو تصور پیرس سے گزرتے اور مثلاً ایک برج کا خاکہ اتارتے وقت
 کیا کرتا ہے برج کی اپنی سر زمین اپنے ماحول، سارے پیرس، وغیرہ وغیرہ سے
 وابستگی ناقابل تفریق ہے اس لئے تصور کو پہلے اس کا ان تمام اشیاء سے استخراج

کرنا پڑتا ہے وہ اس کل کے صرف ایک پہلو یعنی اس پہلو کو پیش نظر رکھتا ہے جو برج کی شکل میں نظر آتا ہے۔ گو برج کی یہ مخصوص شکل ان پتھروں کی گنجائی کا نتیجہ ہے جن سے برج بنا ہے تاہم تصور ان پتھروں سے کوئی سروکار نہیں رکھتا، صرف برج کے ایک رخ سے سرسری خاکہ کو پیش نظر رکھتا ہے۔ یوں وہ برج کی حقیقی اور داخلی نظم کا قافح مقام ایک ایسی تصویر کو قرار دیتا ہے جو خارجی اور سرسری ہے۔ اس بنا پر اس کا خاکہ کثیمات مجموعی ایک مخصوص نقطہ نظر سے مشاہدہ اور ایک مخصوص ذریعہ تعبیر کے انتخاب کے مطابق ہوتا ہے۔ بعینہ ہی اس کا ردائی کی حالت ہے جو عالم نقیبات پوری شخصیت سے کسی ایک حالت کو متزع کرنے کے لئے اختیار کرتا ہے۔ یہ متزع نفسی حالت شاید ہی ایک سرسری خاکہ یا ایک از سر نو مصنوعی تعمیر کے آغاز کے علاوہ اور کوئی شے ہوتی ہو، یہ ایسا کل ہے جس پر ایک خاص ابتدائی پہلو سے غور کیا گیا ہے، جو بالخصوص دلچسپ اور مٹواؤ خاطر تھا۔ یہ جز نہیں بلکہ عنصر ہے اس کا حصول فطری تجزیہ نہیں بلکہ تحلیل سے ہوا ہے۔

غالباً یہ صور سیاح یا دو گار کے طور پر ان تمام خاکوں کے نیچے لفظ پیرس لکھو دینگا، جو اس نے اس شہر میں لئے ہیں چونکہ وہ پیرس کو واقعی دیکھ چکا ہے اس لئے ان خاکوں کو یکجا کر کے وہ اپنے اہلی و عیدان کی مدد سے پورے پیرس کا تصور کر سکیگا مگر اس کے برعکس عمل ممکن نہیں خواہ صحیح خاکوں کی غیر متناہی تعداد موجود ہو، خواہ ان کے نیچے لفظ پیرس لکھا ہو، جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ ان خاکوں کو ایک ذشت میں منسلک کر دینا چاہیے، لیکن بااں ہمہ جو وجدان پہلے حاصل نہیں ہو چکا ہے اس کا حاصل کرنا بالکل پیرس نہیں دیکھا ہے تو اس کی ہیئت کذائی کا اندازہ کرنا غیر ممکن ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہم پیش نظر صورت میں حقیقی اجزاء نہیں بلکہ مجموعی اثر کی کمحض یا دواشتوں سے کام لیتے ہیں۔ ایک اور خیال لیجئے جو اس سے زیادہ دلچسپ ہے اور جس میں یادداشتوں نے بالکل ناواقف ہوں اور یہ نظم جن حروف کی شکل میں کیجئے میں ایک نظم سے بالکل ناواقف ہوں اور یہ نظم جن حروف کی شکل میں قلبند کی جانتی ہے وہ حروف باہم مخلوط کر کے مجھے دے دے لئے ہیں۔ اگر یہ حروف نظم کے اجزاء ہوتے تو جس طرح بچہ چینی گورکھ دھند سے کوئی سے

نئی نئی نکلیں بناتا ہے، اس طرح میں بھی مختلف ترتیبوں کا تجربہ کر کے اصل نظم کے دوبارہ مرتب کر لینے کی کوشش کرتا۔ لیکن میں پیش نظر صورت میں اس طرح کی کوشش کا خیال بھی نہ کر دینگا کیونکہ حروف تہجیسی اجزاء انہیں بلکہ جزئی تعبیرات میں اور اجزاء تعبیرات دو مختلف چیزیں ہیں اس لئے اگر مجھے نظم معلوم ہوتی تو میں اس کے مسلسل ربط کی مدد سے ہر حرف کو اپنی جگہ پر رکھنے کا آسانی ملا لوں گا، لیکن اگر نظم معلوم نہ ہوتی تو حروف کو ملا کے نظم کو معلوم نہ کر سکوں گا۔ اگر مجھے یقین بھی ہوگا کہ میں واقعی اس طرح کی کوشش کر رہا ہوں اگر میں حروف کو پہلو بہ پہلو رکھتا ہوں تو میں کیا تو میں اس وقت بھی کسی قرین قیاس معلوم کو پیش نظر رکھ کے حروف کو ترتیب دینا شروع کروں گا۔ یوں میں ایک وجدان کو لوں گا اس وجدان سے حل نے ان رموز کی طرف آنے کی کوشش کر دینگا جن سے اس نظم کی تعبیر از سر نو بن سکے گی۔ صرف عناصر شکل رموز کی مدد سے کسی شے کی از سر نو ساخت کا خیال بچائے خود اس قدر لغو ہے کہ اگر انسان کے پیش نظر یہ تہہ پہنگالہ وہ ریخت شے کے اجزاء نہیں بلکہ اسکے رموز کے اجزاء سے کام لے رہا ہے تو یہ نہایت بھی اس کے ذہن میں بھی نہ آئیگا۔ تاہم یہی ان فلاسفہ کی حالت ہے جو شخصیت کو نفسی حالات کی مدد سے از سر نو بنانا چاہتے ہیں خواہ وہ صرف حالات اور ان کا انکشاف کرتے ہوں یا ان حالات کی شیرازہ بندی کے لئے کسی رشتہ تناسخ کا اضافہ کرتے ہوں تجربہ اور عقلیہ دونوں کو ایک ہی مغالطہ ہوتا ہے، دونوں جزئی یا دو داشتوں کو بعضی اجزاء قرار دے کے وجدان تحلیل اور مابعد الطبیعیات و حکمت (سائنس) کے لفظ ہائے نظم میں خلط مبعث کر دیتے ہیں۔

تجربہ کا یہ قول بالکل بجا ہے کہ نفسیاتی تحلیل سے شخصیت میں نفسی حالات کے علاوہ اور کوئی شے نظر نہیں آتی۔ واقعہ یہ ہے کہ یہی تحلیل کی تعریف اور یہی اس کا کام ہے عالم نفسیات کو صرف شخصیت کی تحلیل یعنی نفسی حالات کو ملحوظ خاطر رکھنا پڑتا ہے، جس طرح تصور اپنے خاکوں کے نیچے لفظا پیرس لکھنا پڑتا ہے اسی طرح عالم نفسیات بھی ان حالات کو حالات یعنی (انا) ظاہر کرنے کے لئے ان کے نیچے لفظا (انفوڈانا) لکھنا پڑتا ہے عالم نفسیات جس سطح پر رہتا ہے، اور جہاں اسے رہنا چاہئے وہ اسی سطح ہے جس پر انفوڈانسی ایک علامت ہے جس سے وہ ابتدائی اوپر لگندہ

و جہان یاد آتا ہے جو عالم نفسیات کو موضوع بحث کی حیثیت سے ملتا ہے۔۔۔ صرف ایک لفظ ہے اور بڑائی غلطی یہ ہے کہ اس سطح پر رکھے اس لفظ کے پس پشت کسی شے کے لئے کاغذیں کیا جاتا ہے، یہی غلطی ان فلاسفہ سے ہوئی جو میں اور اسٹوارٹ مل کی طرح نفسیات میں صرف نفسیات دانی کی حیثیت رقعہ امت نہ کر سکے۔ یہ لوگ اگرچہ طریقہ عمل کے لحاظ سے عالم نفسیات بن گئے مگر اس نظر مقصد کے لحاظ سے عالم مابعد الطبیعیات ہی رہے۔ انھوں نے وجدان حاصل کرنا چاہا مگر اس بواجبی کو دیکھتے کہ وجدان کو تحلیل کے ذریعہ سے حاصل کرنا چاہا، جو نفسی وجدان کے مرادف ہے۔ انھوں نے ایفویا انا کی جستجو کی اور اس کے نفسی حالات کے اندر ملنے کے مدعی ہوئے، حالانکہ یہ بوفلموں نفسی حالات اس وقت حاصل ہوئے تھے اور اسی وقت حاصل ہو سکتے تھے جب یہ لوگ یادداشتوں خاکوں اور سرسری رمزی نقشوں کا ایک سلسلہ مرتب کرنے کے لئے انا کے دائرہ سے بالکل نکل آئے تھے۔ یوں انھوں نے کتنا ہی نفسی حالات کو دوش بدوش رکھا، نقطہ ہائے اتصال کی تعداد میں اضافہ کیا ورمیانی قفوں کا تفحص کیا، لیکن انا ان سے ہمیشہ دامن سمجھتا رہا اور بالآخر انا میں خواب و خیال کے علاوہ اور کوئی شے نظر نہ آئی۔ لیکن اس طرح ہم ایک کے ایک باہمی نظم ہونے سے بھی اس بنیاد پر انکار کر گئے ہیں کہ ہمیں تلاش کے باوجود اس کے حروف کے درمیانی قفوں میں کوئی معنی نہیں ملتے۔

یہ فلسفیانہ تجزیہ تحلیل اور وجدان کے نقطہ ہائے نظر میں خطا بحث کا نتیجہ ہے اس طرح کی تجزیہ تحلیل کی جستجو تحلیل یا ترجمہ میں کرتی ہے جہاں قدرۃً اصل وجود نہیں اور چونکہ اسے ترجمہ میں اصل نہیں ملتی اس لئے تحلیل کے وجود سے انکار کرنے لگتی ہے اسے لامحالہ سلبی نتائج استنباط کرنا پڑتے ہیں، لیکن دقت نظر سے کام لینے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان سلبی نتائج کا حاصل یہ ہے کہ تحلیل وجدان کا نام نہیں جو بالکل بدیہی ہے۔ ایجابی علم اپنا کام ایک ابتدائی اور، کہنا چاہئے، بہت ہی مبہم وجدان سے شروع کرتا ہے، جس کی بدولت اسے مواد حاصل ہوتا ہے اور اس نقطہ آغاز سے فوراً تحلیل کی طرف روانہ ہو جاتا ہے جو اپنے اس مواد کے متعلق خارجی نقطہ نظر حاصل

کردہ مشاہدات کو تا اب پھیلاتی رہتی ہے۔ اسے اس امر کا جھٹکنا ہو جاتا ہے کہ وہ ان تمام سرسری نقوشوں کو نگاہ کرنے کے بعد خود اصل شے کو اپنے سر پر ترکیب دے سکتی ہے، اس لئے اگر اصل شے تحلیل کے ہاتھ سے ان کھلونوں کی طرح نکل سجاتی ہے جو بچے دیوار کے اوپر پڑنے والے سایہ سے بناتے ہیں تو اس میں کون سے تعجب کی بات ہے! لیکن عقلیت بھی اسی دھوکے میں مبتلا ہو جاتی ہے تجربیت کی طرح وہ بھی نقطہ نظر کے اسی خیال بحث سے اندکرتی ہے اور آخر کار داخلی زندگی تک نہیں پہنچ سکتی تجربیت کی طرح وہ بھی نفسی حالات کو ایگو کے ایسے ایسے اجزاء قرار دیتی ہے جن کی ایگو شیرازہ بندی کرتا ہے۔ تجربیت کی طرح وہ بھی وحدت ذات کے اندر نوید کرنے کے لئے ان اجزاء کو باہم ملا جلا کرتا ہے آخر میں تجربیت ہی کی طرح اسے بھی یہ نظر آتا ہے کہ مسلسل اندر نوکوشوں کے باوجود وحدت ذات کا دامن جانی صورتوں کے واسطے کی طرح یہ ہے اٹھنے نکلا جا رہا ہے لیکن تجربیت اس مشکوکش سے عاجز آگئی یہ اعلان کر دیتی ہے کہ نفسی حالات کی کثرت کے علاوہ اور کسی شے کا جو نہیں اور عقلیت اس وحدت کے اقرار پر ثابت قدم رہتی ہے یہ صحیح ہے کہ جب اسے وحدت ذات کی نفسی حالات کی سطح پر جستجو ہوتی ہے اور تمام کیفیات و تعینات کو انہی حالات کی طرف منسوب کرنا پڑتا ہے (کیونکہ تحلیل کی نمود تعریف کے رو سے یہ حالات پیدا ہونا چاہئیں) تو اس کے پاس وحدت ذات کے لئے ایک سببی شے یعنی عدم تعین کے علاوہ اور کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔ چونکہ نفسی حالات لامحالہ اس تحلیل میں اپنے لئے وہ تمام چیزیں محفوظ کر لیتے ہیں جو مواد کی حیثیت سے کار آمد ہو سکتی ہیں، اس لئے ان کی وحدت ایک ایسی شے بن جاتی ہے جس کی تہ میں کچھ نہیں ہوتا۔ یہ وحدت بالکل غیر تعین اور بالکل خالی ہوتی ہے۔ اپنی متفرع نفسی حالات انہی اظلال ایگو پر جو تجربیت کے نزدیک ذات کے مرادف ہیں، عقلیت شخصیت کی اندر نو ترکیب کے لئے ایک شے کا اضافہ کرتی ہے جو اس سے بھی زیادہ غیر حقیقی ہے یعنی وہ خلا جس میں ان اظلال کی نقل و حرکت ہوتی رہتی ہے اور جسے محل اظلال کہا جاسکتا ہے، لیکن یہ صورت جو حقیقت ہے صورت، ہے کسی زندہ، سرگرم عمل اور متغیر ذات کی تصویر یا زندہ، عمر و فکر میں امتیاز کے لئے کیسے کار آمد ہو سکتی ہے، کیا یہ امر کچھ بھی باعث تعجب ہو سکتا ہے جو فلاسفہ اس طرح شخصیت کی صورت کا

انتزاع کر لیتے ہیں، انھیں بالآخر ”صورت“ کسی معین شخصیت کی شخصیت کے لئے ناکافی معلوم ہوتی ہے اور انھیں تدریج اپنے خالی ایغو کو ایک ایسا بے پندے کا طرف قرار دینا پڑتا ہے جس کا زید عمر و بکر سب یکساں تعلق ہوتا ہے، اور جس میں ہمارے حسب و ایغو اہ تمام انسان، خدا بلکہ عام موجودات بھی سما سکتے ہیں، مجھے اس موقع پر تجربیت اور عقلیت میں صرف ایک فرق نظر آتا ہے تجربیت چونکہ امتداد ایغو کی تلاش ان وقفوں میں کرتی ہے جو گویا نفسی حالات کے مابین پائے جاتے ہیں اس لئے اسے ان وقفوں کی خانہ پری دوسرے نفسی حالات سے کرنا پڑتی ہے جس کا سلسلہ غیر معین حد تک چلا جاتا ہے اور یوں جس قدر تحلیل بڑھتی جاتی ہے اسی قدر ایغو، ایک برابر گھٹنے رہنے والے وقفہ کی شکل میں صفر بننا جاتا ہے۔ اس کے التعلال عقلیت چونکہ ایغو کو نفسی حالات کا محل قرار دیتی ہے اس لئے اسے ایک ایسے خلاء سے سانس لینا پڑتا ہے، جسکی ایک جگہ حد بندی کرنے اور دوسری جگہ نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہوتی، جس کا قدم ان پیہم حدود سے نکلتا چلا جاتا ہے جو ہم اس کے لئے معین کرتے ہیں، جس کا دائرہ برابر وسیع ہوتا چلا جاتا ہے، جس کا صفر نہیں بلکہ غیر متناہی پر انتقام کی طرف رجحان ہوتا ہے۔

یہی سہی نام نہاد تجربیت اور بعض جرمن عقلمین وحدت الوجود کی از حد مادرانی خیال آرائیوں میں معنی مسافت عام طور پر فرض کی جاتی ہے اس سے ہمیں کم ہے۔ ان دونوں کا طریقہ عمل یکساں ہے۔ یہ دونوں عناصر ترجمہ پر اجزاء اصل کی مشیت سے بحث کرتے ہیں۔ حالانکہ تجربیت کی صحیح مصداق وہ شے ہوگی جو تا بہ امکان خود اصل تک پہنچنے کی کوشش کرے گی، جو اس کی زندگی کی یہ میں جستجو کرے گی جو گویا ذہنی بنا ضی کی مدد سے اس کی روح کی حرکت بھی محسوس کر لے گی۔ ایسی حقیقتی تجربیت کا نام حقیقی مابعد الطبیعیات ہے۔ بیشک یہ کام از حد دشوار ہے کیونکہ جن تصورات سے ہمارا خیال روزمرہ کام لیتا ہے ان میں سے ایک بھی یہاں کا آئندہ نہ ہوگا۔ ایغو کو وحدت، کثرت یا دونوں کا مجموعہ قرار دینے سے زیادہ آسان کوئی بات نہیں۔ وحدت و کثرت ایسے آنحضرات میں جنھیں زیر بحث شے کے نمونہ پر بنانے کی ضرورت نہیں وہ ہمیں بنے بنائے مل جاتے ہیں ہمیں صرف ان کو

ایک نابینا سے جن لینے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس طرح کے کپڑے میں نہیں دوکاندار
عام ناب کے خواہ کر اپنے یہاں رکھ لیتے ہیں۔ یہ زیادہ عمر واکر سب کے آسکتے ہیں
کیونکہ یہ کسی خاص شخص کی ناب کے نہیں ہوتے لیکن جو تجربہ بیت اسم باہمی ہوگی جو
ہر شے کی ایک ناب لینا چاہیے گی اسے ہر زیر بحث شے کے لئے جدا گانہ کوشش کرنا
پڑے گی وہ ہر شے کے لئے ایسا تصور قائم کرے گی جو صرف اس شے کے لئے ہوگا
ہوگا اور جسے متعلق تصور کہنا اس لئے مشکل مناسب ہوگا کہ وہ صرف اس شے کے لئے
موزوں ہوگا۔ وہ کثرت وحدت کے سے رائج الوقت خیالات کو ترکیب دینے
کے بجائے ایک ایسے سادہ و یگانہ استحضار سے اندا کرے گی جو ایک دفعہ میں
وجود میں آنے کے بعد ہمیں یہ امر آسانی سمجھا سکے گا کہ وحدت و کثرت کی سی
و سبع تفریزیں کیسے اس کے اندر آسکتی ہیں۔ غرض اس تعریف کے رو سے فلسفہ
خاص خیالات کے انتخاب کی مساک کے اتباع میں بلکہ اس یگانہ وجدان کی
جستجو کا نام ہے، جہاں سے اثر کے ہم ہیں لئے یکساں آسانی کے ساتھ مختلف خیالات
تک جاسکتے ہیں کہ مسالک و مذاہب کی تقسیم سے بالاتر ہو جاتے ہیں۔

اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ شخصیات میں وحدت پائی جاتی ہے،
مگر اس طرح کے اقرار سے اس وحدت کی غیر معمولی نوعیت کے متعلق کوئی بات
نہیں معلوم ہوتی جو شخصیات میں پائی جاتی ہے۔ مجھے اس خیال سے بھی اتفاق
ہے کہ شخصیات میں کثرت پائی جاتی ہے، مگر یہ امر خوب ذہن نشین کر لینا چاہیے
کہ اس کثرت میں اور دوسری کثرتوں میں کوئی امر مشترک نہیں فلسفہ کیلئے جوئے
واقعی اہم ہے وہ اس امر کا صحیح اندازہ ہے کہ ذات کی کثرت آمیز وحدت کا حقیقی
مصدق کوئی وحدت کوئی کثرت کوئی جمود وحدت و کثرت سے بالاتر حقیقت ہر
لیکن فلسفہ اس نکتہ سے اسی وقت واقف ہو سکتا جب وہ ذات کا خود ذات
کی وسامت سے سادہ وجدان حاصل کر لے گا، اس کے بعد البتہ وہ اس فیضانِ حقیقت
اتر کے نیچے آنے کے لئے جو سطح تجویز کرے گا اس کی بنا پر وہ کثرت وحدت کی زبان
تصورات میں کسی تصور تک پہنچ سکے گا جن کی بدولت وہ ذات کی متوجہ نہ کی
کی تحدید کرتا ہے لیکن ان دونوں کی آمیزش سے کوئی ایسی شے حاصل نہ ہو سکتی جو

انہیں ملتا ہے اور یوں ایک ایسی شے تیار کر لیتا ہے جو عملاً حقیقت کے مرادف ہوتی ہے۔
 لیکن یہ بات یاد رکھنا چاہئے کہ ذہن کا معمولی کام بے لونی سے بہر حال دوہرنا ہے۔
 ہم عموماً علم کو علم کے لئے نہیں بلکہ کسی بات کی تائید کسی شے سے استغنا وہ غرض
 کسی نہ کسی ادویسی کی تشفی کے لئے حاصل کرتے ہیں، ہم یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں
 جس شے کا علم مطلوب ہے اس کی کس حد تک یہ یا وہ نوعیت ہے، اس کا
 کس معلوم قسم سے تعلق ہے، اس کی وجہ سے کس فعل، کس طرح عمل، کس رویہ کا ایسا ہوتا ہے
 یہ مختلف افعال یا رویے وہ تصوری جہات ہیں جن کی پہلے سے ہمیشہ کے لئے
 یقین ہو چکی ہے، اس میں ان کا اختیار کرنا مافی رہتا ہے۔ ان ہی کے اختیار
 کرنے کا نام اشیاء کے متعلق تصورات کا استعمال ہے، تصور کے شے منطبق
 کرنے کے معنی ہیں کہ ہم دوسرے لفظوں میں یہ پوچھتے کہ خلاں شے ہمارے
 کس کام آسکتی، یا ہم اس سے کیا کام لے سکتے ہیں۔ جب ہم ایک شے کو
 کسی تصور کے تحت میں داخل کر دیتے ہیں تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ ہم نے
 اس فعل یا رویہ کی صحیح الفاظ میں یقین کر دی، جس کا اس شے سے ایسا ہوتا ہے
 اس لئے جس چیز پر علم کا صحیح اطلاق ہو سکتا ہے اس کا رخ کسی نہ کسی خاص
 جہت کی طرف ہوتا ہے یا وہ کسی نہ کسی خاص نقطہ نظر سے حاصل کی جاتی
 ہے، اس میں شک نہیں کہ جاری ادویسی اکثر پیچیدہ ہوتی ہے، اسی لئے ایک ہی
 شے کے متعلق ہمارا علم پیہم مختلف جہات کی طرف متوجہ اور مختلف نقطہ ہائے
 نظر سے حاصل ہو سکتا ہے، اتنی کو معمولی معنوں کے لحاظ سے پیش نظر شے کا
 وسیع اور بالاستیجا ب علم کہتے ہیں، اس طرح پیش نظر شے صرف ایک تصور
 نہیں بلکہ ان متعدد تصورات کے تحت میں داخل ہو جاتی ہے، جس میں اس کی
 شرکت فرض کی جاتی ہے، وہ بیک وقت اتنے تصورات میں کیسے شرکت کر لیتی ہے
 یہ سوال ایسا ہے جس سے یہاں میں سروکار نہیں اس لئے روزانہ زندگی میں
 تصورات کے تقارن اور تقسیم سے کام لینا بالکل جائز اور مطابق فطرت ہے،
 اس سے کوئی فلسفیانہ اشکال پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ہم زبان صوملی سے بینظور
 کر لیتے ہیں کہ فلسفہ آرائی سے آخر تا کیا جائیگا، لیکن فلسفہ میں بھی اس طریقہ

سے کام لینا، یہاں بھی تصورات سے اشیاء کی طرف چلنا، کسی شے کا لیے غرضاً علم حاصل کرانے کے لئے (جس سے ہم کہا ہی واقف ہونا چاہتے ہیں) ایک ایسے طریقہ کا استعمال کرنا جس کا حشرہ مکمل شدہ دیکھی ہے، جو اپنی تعریف کے لحاظ سے بیرونی نقطہ نظر پر مبنی ہے خود اپنے تحت کئے ہوئے مقصد کی مخالفت کرنا فلسفہ کو مختلف سالک کی ابدی نوک جھونک قرار دینا، اور نفسی شے و طریقہ عمل کے اندر تاقض پیدا کرنا ہے۔ یا تو فلسفہ کا وجود ہی ممکن نہیں اور اشیاء کا جس قدر علم حاصل ہوتا ہے اس کا مقصود محض عملی استفادہ ہوتا ہے، ورنہ پھر فلسفہ وجدان کی مدد سے خود شے کے اندر پہنچ جانے کا نام ہے۔

لیکن وجدان کی ماہیت سمجھنے کے لئے، وجدان کی انتہا و تحلیل کی ابتدا صحیح طور پر متعین کرنے کے لئے سیلان استمرار کی وہ بحث پھر جھڑنا پڑیگی جو پہلے گزری چکی ہے۔

نتیجہ کو معلوم ہو گا کہ تحلیل جن تصورات یا سرسری نقشبات کی طرف رہنا کرتی ہے ان کی اصلی خصوصیت یہ ہے کہ جب تک ہم ان پر غور کرتے رہتے ہیں اس وقت تک وہ ساکن رہتے ہیں یہیں داخلی زندگی کے مجموعہ سے اس شے کو الگ کرتا ہوں جسے میں سادہ احساس کہتا ہوں، جس وقت تک میں اس سادہ احساس کا مطالعہ کرتا رہتا ہوں اس وقت تک میں یہ فرض کرتا رہتا ہوں کہ یہ احساس علیٰ حالہ قائم ہے، اگر تجھے کوئی تغیر محسوس ہوتا ہے تو میں یہ کہتا ہوں یہ احساس ایک نہ تھا بلکہ اس میں کئی پلے درپلے احساسات شامل تھے اور میں ان میں سے ہر ایک احساس کی طرف اسی عدم تغیر کو منسوب کرتا ہوں جس میں نے پہلے مجموعہ احساسات کی طرف منسوب کیا تھا۔ بہر کیف میں دور تک تحلیل کا سلسلہ جاری رکھنے کے بعد کسی نہ کسی ایسے عنصر تک پہنچ جاتا ہوں جسے میں غیر متغیر تسلیم کرتا ہوں یہ نہیں اور صرف یہ ہیں وہ مستحکم بنیاد ملتی ہے جس کی علم کے نشود گما کے لئے ضرورت ہے۔

لیکن میں اس اعتراض سے نہیں بچ سکتا کہ دنیا میں کوئی ایسا احساس نہیں جو برابر نہ بدلتا رہتا ہو کیونکہ یاد کے بغیر شعور یا موجودہ احساس پر گزشتہ لمحوں کی یاد

کا اضافہ کئے بغیر کسی حالت کا تسلسل یا بقا ممکن نہیں ہوتا یہ بھی شے کے استمرار کا مایہ نیر ہے
 داخلی استمرار اس یادداشت کی تسلسل زندگی کا نام ہے جو ماضی کو وسعت دے کے
 حال میں شامل کرتی رہتی ہے، یہ ماضی اس حال کے اندر یا تو ایک ایسی تمثال کی
 واضح شکل میں نظر آتا ہے جو برابر بڑھتی جاتی ہے یا حال کے مسلسل تغیر کیفیت کی
 بدولت ایک ایسے گراں سے گراں تر بوجھ کے پردہ میں نمودار ہوتا رہتا ہے جو
 ماضی کی کئی ساتھ ساتھ ہمارے پیچھے اٹھتا چلا آتا ہے اگر اہل طرح ماضی حال میں نہ
 باقی رہے تو تسلسل نہ ہو گا بلکہ مفاعلات ہوگی۔

اگر اس طرح صرف تحلیل کی وجہ سے مجھ پر نفسی کیفیت کو استمرار سے الگ
 کر لینے کا الزام قائم کیا گیا، تو میں غالباً یہ جواب دوں گا کہ ”میری تحلیل سے جو ابتدائی
 نفسی حالات پیدا ہوتے ہیں ان میں سے ہر ایک بجائے خود ایک ایسی حالت ہے
 جس میں زمانہ پایا جاتا ہے۔ میری تحلیل داخلی زندگی کو ایسے حالات میں تبدیل
 نہیں کرتی جن میں سے ہر ایک اپنی ذات کے ہم پیش ہوتی ہے، چونکہ اس کی
 ہنجمنی کا سلسلہ دقیقوں یا ثانیوں کی ایک معین تعداد تک جاری رہتا ہے اس لئے
 ابتدائی نفسی حالات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا لیکن استمرار ہوتا ہے۔“

گراں جواب میں یہ پہلو میری نظر سے اوجھل ہو جائیگا کہ دقیقوں اور ثانیوں
 کی جس معین تعداد کو میں ابتدائی نفسی حالات کی طرف متوجہ کر رہا ہوں وہ صرف
 ایک ایسی علامت ہی جس سے مجھے یاد آ جاتا ہے کہ جن نفسی حالات کو ہم جنس
 فرض کیا جا رہا ہے، ان میں بھی تغیر و استمرار ہوتا ہے، نفسی حالت کو جب بجائے
 خود دیکھا جاتا ہے تو اس میں دائمی کون نظر آتا ہے میں اس نکتہ سے کیفیت کا
 ایک ایسا اوسط نکال لیتا ہوں جسے میں ناقابل تغیر فرض کر لیتا ہوں اور یوں ایک
 ایسی حالت پیدا کر لیتا ہوں جو دیرپا اور جاگہ نما ہوتی ہے دوسری طرف میں اس سے
 عام نکتہ کو یعنی ایسے نکتہ کو نکالتا ہوں جو کسی شے کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا اور
 اسی کا نام زمانہ رکھتا ہوں، اگر میں غور سے دیکھوں تو مجھے یہ نظر آتا ہے کہ یہ مجرد
 زمانہ اسی قدر غیر متحرک ہے۔ جس قدر وہ حالت جس کا میں اس کو متعلق قرار دیتا ہوں
 اس کا جریان صرف کیفیت کے تسلسل تغیر سے ہو سکتا ہے اور اگر یہ کیفیت سے معرا

اور صرف تغیر کی جولانگاہ ہو تو یہ ایک غیر متحرک واسطہ پر جانا ہے مجھے یہ بھی نظر آتا ہے کہ اس ہم جنس زمانہ کی ساخت کا صرف یہ مقصد ہے کہ مختلف شخصیات کا اثرات سے متقابلہ، ہم وقتوں کا شمار اور ایک سیلان استمرار کی دوسرے سیلان استمرار کے لحاظ سے سامنے ہو سکے۔ آخر میں یہ بھی میری سمجھ میں آتا ہے کہ جب میں ابتدائی نفسی حالات کے انحصار پر وقتوں اور ثنائیوں کی تعین تعداد کا نشان لگاتا ہوں تو میں دوسروں کو اور خود اپنی ذات کو صرف یہ بات یاد دلانا ہوں کہ ان حالات کا اس انا سے امتزاع کیا گیا ہے جس میں استمرار پایا جاتا ہے اور صرف اس جگہ کی تعین کرتا ہوں جہاں حرکت کے لحاظ سے انا کو رکھنا جائے تاکہ انا ایک مجرد اور خاکہ نما شے باقی نہ رہے بلکہ شخص نفسی حالت کے لحاظ سے اسکی وہ حالت ہو جائے جو پہلے تھی مگر یہ تمام امور میں نظر انداز کرتا ہوں کیونکہ انہیں تحلیل سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ تحلیل ہمیشہ غیر متحرک پر عمل کرتی ہے اور وجدان خود متحرک یا اس کے مرادفات استمرار کے اندر پہنچ جاتا ہے۔ یہی وہ نمایاں حد فاصل ہے جو تحلیل اور وجدان میں پائی جاتی ہے۔ حقیقی محرک اور شخص کی پہچان اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ وہ خود تغیر ہوتا ہے، عنصر کی پہچان اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ وہ تغیر پذیری کے وصف سے یکسر سہرا ہوتا ہے۔ عنصر کی یہ حالت اس لئے ہوتی ہے کہ وہ اپنی تعریف کی بنا پر سرسری نقشہ، سادہ ساخت کی از سر توجہ کیلئے اکثر محض علامت غرض ایک تحریک حقیقت کا ساکن منظر ہوتا ہے۔ مگر ہماری غلطی اس یقین کے اندر مضمر ہے کہ ہم ان سرسری نقشوں کی مدد سے حقیقت کو از سر نو بنا سکتے ہیں پہلے بیان کیا جا چکا ہے اور یہاں پھر بیان کیا جاسکتا ہے کہ ہم وجدان سے تحلیل تک پہنچ سکتے ہیں، لیکن تحلیل سے وجدان تک نہیں پہنچ سکتے۔ ہم تغیر پذیری سے تعلقے جاہل تغیرات، کیفیات اور تعدیلات پیدا کر سکتے ہیں کیونکہ وجدان کو جو تحریک ملتا ہے اس کے یہ تحلیل کی وسالمت سے حاصل ہونے والے ساکن مناظر ہیں، لیکن اگر ان چیزوں کو پہلو پہلو رکھا جائے تو ان سے کوئی ایسی شے نہ پیدا ہوگی جو تغیر پذیری کے مشابہ ہو کیونکہ یہ تغیر پذیری کے اجزاء نہیں بلکہ عناصر ہیں اور عناصر واجزا میں بڑا فرق ہے۔

مثلاً اس تغیر پذیری کو لیجئے جو ہم جنسی سے قریب نزیں ہے، یعنی حرکت مکانی کی تغیر پذیری۔ ہم اس پوری حرکت کے ساتھ ساتھ ممکن وقفوں کا تحلیل کر سکتے ہیں ان ہی وقفوں کو ہم متحرک جسم کے مقامات یا اس کے گزرنے کے نقاط کہتے ہیں، لیکن ان مقامات سے خواہ ان کی تعداد غیر متناہی ہو ہم حرکت کسی طرح نہیں بنا سکتے وہ حرکت کے اجزاء نہیں بلکہ اس کی فوری تصویریں ہیں۔ وہ گویا حرکت کی فرضی منازل ہیں۔ متحرک جسم کبھی ان کے اندر نہیں رہتا۔ ہم زائد سے زائد یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا ان مقامات سے سرور ہوتا ہے لیکن مرور کو جو حرکت کے مراد ہے وقفہ سے کوئی واسطہ نہیں، جو عدم حرکت کے مراد ہے، حرکت کو عدم حرکت کے اوپر نہیں رکھا جاسکتا ورنہ اس کا نتیجہ تو اردو لفظاتی ہو گا جو ناقص ہے لفظ مرور نہ تو حرکت کے اندر اجزاء کی حیثیت سے موجود ہوتے ہیں اور نہ اس کے نیچے ایسے مقامات کی حیثیت سے، جن کا حرکت انتہاب کرتی ہے، انھیں ہم حرکت کے سلسلہ میں اس نقطہ نظر سے فرض کر لیتے ہیں کہ متحرک جسم کو اپنے مفروضہ کی بنا پر تو نہ ٹھہرنا چاہئے، لیکن اگر وہ ٹھہرتا تو ان ہی مقامات میں ٹھہرتا، اس لئے صحیح معنوں میں یہ مقامات مقامات نہیں بلکہ فرضیات یعنی نفس کی حیثیات یا نقطہ نما نظر ہیں۔ لیکن کیا نقطہ نما نظر بھی اشیاء بن سکتی ہیں؟

اس پر جب کبھی ہم زمانہ کے متعلق، جسکی قائم مقامی حرکت کرتی ہے، یا خود حرکت کے متعلق استدلال کرنے لگتے ہیں تو یہی طریقہ اختیار کرتے ہیں جو فکر ایک مغالطہ ہمارے دل میں جاگزیں ہو چکا ہے اور ہم تحلیل کو وجدان کے خلاف خیال کرنے سے باز نہیں آسکتے، اس لئے حرکت کی پوری وسعت کے ساتھ ساتھ ایسے ممکن وقفوں یا نقطوں کی تمیز شروع کر دیتے ہیں جنھیں خواہ وہ پسند کریں یا نہ کریں، ہم حرکت کے اجزاء قرار دیتے ہیں، جب یہیں اس طرح حرکت کی از سر نو ساخت میں ناکامی سے دوچار ہونا پڑتا ہے، تو ہم ان نقطوں کے درمیان میں اور نقطوں کو داخل کرتے ہیں اور اپنے نفس یقین کرتے ہیں کہ ہم اس طرح حرکت کے اصلی محرک کے قریب تک ضرور پہنچ جائیں گے، لیکن یہ محرک اب بھی باقی مقابلوں میں آتا اس لئے ہم نقطوں کی محدود و متناہی تعداد کے بجائے ایک ایسی تعداد

سے کام لیتے ہیں جس میں غیر محدود اضافہ ہو سکتا ہے اور یوں متحرک جسم کی حقیقی اور غیر منقسم حرکت کی خیال کی ایک ایسی حرکت کے ذریعہ سے نقل آنا کرنے کی لا حاصل کوشش کرتے ہیں جو نقطوں میں غیر محدود اضافہ کرتی چلی جاتی ہے، آخر میں ہم یہ کہنے لگتے ہیں کہ حرکت کا مابینہ خمیر نقطے ہیں لیکن نقطوں کے علاوہ اس میں وہ جسم شے بھی شامل ہے جسے مرور کہتے ہیں۔ گویا یہ ابہام اس واقعہ کا نتیجہ نہیں کہ ہم نے عدم تحریک کو تحریک سے واضح اور سکون کو حرکت سے مقدم فرض کیا ہے، گویا یہ پراسراری اس کوشش کا ثمرہ نہیں کہ ہم اضافہ کی بدولت وقفہ سے چل کے حرکت تک پہنچنا چاہتے ہیں جو ناممکن ہے، جو محض عقل کی بدولت حرکت سے چل کے بطور حرکت اور بطور حرکت سے چل کے عدم تحریک تک پہنچ جانا آسانی ممکن ہے، حرکت ہی وہ شے ہے جسے سب سے واضح اور سب سے بسیط قرار دینے کی عادت ڈالنا چاہیے کیونکہ عدم تحریک صرف بطور حرکت کی آخری حد کا نام ہے، جس تک زمانی عالم خیال میں تو ہوتی ہے مگر عالم واقعات میں نہیں ہوتی۔ ہم نے اب تک جو کچھ لکھا وہ یہ ہے کہ نظم کے مفہوم کو ان حروف کی صورتوں میں تلاش کرتے ہیں جس سے وہ نظم مرکب ہوتی ہے، ہم کو یقین ہونا ہے کہ حروف کی روز افزوں تعداد پر غور کر کے ہم اس گریز یا مفہوم کو اپنے قابو میں لاسکتے ہیں، لیکن جب ہر حرف کے اندر مفہوم کا جز، نہیں ملتا تو ہجوم یا س کی حالت میں ہم یہ فرض کرنے لگتے ہیں کہ اس پراسرار مفہوم کا دیرینہ مطلوب و متصل حروف کے درمیان میں را کرتا ہے، لیکن ایک دفعہ پھر یہ نکتہ بیان کر دینا چاہیے کہ حروف اجزائے نظم نہیں بلکہ رموز نظم کے عناصر ہیں، اسی طرح متحرک جسم کے مقامات، حرکت کے اجزاء ہیں بلکہ مکان کے وہ حصے ہیں جو حرکت کے اندر مضمر فرض کر لئے گئے ہیں یہ خالی اور غیر متحرک مکان جس کا تصور تو ہوتا ہے لیکن اور اگ نہیں ہوتا صرف ایک علامت یا رمز ہے۔ رموز کے اضافہ سے حقیقت کی تعمیر کیسے ہو سکتی ہے؟ لیکن پیش نظر صورت میں رموز ہمارے خیال کی راسخ عادات کے بہت ہی موافق ہوتے ہیں۔ ہم علی العموم عدم تحریک کے اندر رہتے ہیں جس سے ہمیں علمی مقاصد میں امداد ملتی ہے اور عدم تحریک سے از سر نو حرکت بناتے ہیں۔ یوں ہمیں ایک ایسی شے ملتی

ہے جو حقیقی حرکت کی بہت ہی بعد ہی نقل ہوتی ہے، لیکن یہ نقل زندگی میں خود اصل سے کہیں زیادہ کارآمد ہوتی ہے۔ اور ہمارے نفس کی یہ حالت ہے کہ جو حال سب سے زیادہ کارآمد ہوتا ہے اسی کو وہ سب سے زیادہ واضح قرار دیتا ہے یہی وجہ ہے کہ عدم تحرک یا سکون اسے مقدم اور واضح تر معلوم ہوتا ہے۔

جو مشکلات نہایت ہی قدیم زمانہ سے مسئلہ حرکت کی بدولت پیدا ہوتی چلی آئی ہیں یوں ہی پیدا ہوئی ہیں۔ وہ اس واقعہ کا نتیجہ ہیں کہ ہمیں مکانات سے چپکے حرکت تک، کسی چیز کی گردش گاہ سے چپکے اس کی رفتار تک، غیر متحرک مقامات سے چپکے تحرک تک آنے پر اصرار ہوتا ہے، لیکن جو شے مقدم ہے وہ عدم تحرک نہیں بلکہ حرکت ہے اور مقامات کو حرکت میں جو مکمل کاغذ نہیں بلکہ اس رسم کا متعلق ہے جو ممکن نقطہ ہائے نظر کے اختلاف اور اشیاء کی حقیقی ناقابل تقسیم میں پایا جاتا ہے۔

یہی مفاد اوست سے مسائل کا چشمہ ہے، جو تعلق متحرک جسم کی حرکت اور ساکن مقامات میں ہے وہی مختلف کیفیات کے تصور اور اشیاء کے کیفی تغیر میں ہے، اس لئے ہم جن تصورات کی شکل میں کسی تغیر کی تکمیل کرتے ہیں وہ دراصل حقیقی شے کی ناپایداری کے دیر یا منظر ہوتے ہیں۔ سوچیں گے کہ جو واقعی معنی ہیں ان کے لحاظ سے سوچنا کسی متحرک شے کو اسی طرح کے غیر متحرک نقطہ ہائے نظر سے دیکھنے کا نام ہے، مختصر یہ کہ ہم اشیاء کے استعمال کے لحاظ سے وقتاً فوقتاً ان کی حسییت دریافت کرتے رہتے ہیں۔ جب تک یہ حقیقت کی عملی واقفیت سے سروکار ہے اس وقت تک اس طریقہ سے زیادہ اور کوئی طریقہ درست نہیں ہو سکتا۔ جس حد تک واقفیت کا عملی امور سے تعلق ہے اس حد تک واقفیت کا یہ کام ہے کہ وہ اشیاء کے ہمارے ساتھ اور ہمارے اشیاء کے ساتھ بہترین ممکن رویوں کو بیان کر دے، یہی امر بنے بنائے تصورات یعنی ان منزلوں کا مجموعی کام ہے جو ہم کون کے راستہ پر قائم کرتے ہیں، لیکن ان تصورات کی مدد سے اشیاء کی نہ تک پہنچنے کی کوشش کر نیکی یہ تمہنی میں کہ ہم حقیقی اشیاء کے متحرک کے متعلق ایک ایسا طریقہ استعمال کرنا چاہتے ہیں جو ساکن نقطہ ہائے نظر کے

حاصل کرنے کے لئے ایجاد کیا گیا تھا جس کے یہ سہمی ہیں کہ ہم یہ سہول جاتے ہیں کہ اگر مابعد الطبیعیات کا وجود ممکن ہے تو یہ صرف اس محنت کا طلب بلکہ تکلیف وہ کوئی بھی نہیں ہے جس کی بدولت ہم ایک گونہ ذہنی توسیع کی بدولت سے زیر مطالعہ شے کے اندر تک براہ راست پہنچ جانے کے لئے عمل خیال کے قدرتی انشیب سے دوبارہ اترتے ہیں، مختصر یہ کہ تصورات سے حقیقت کی طرف ہمیں بلکہ حقیقت سے تصورات کی طرف گزر ہوتا ہے جس میں کوئی فلسفہ اپنے ہاتھ میں رکھنا جانتے ہیں وہ اگر اس دعوے کی طرح ان کے ہاتھ سے نکل جاتی ہے جسے سچے سچے بند کر کے اپنے ہاتھ میں رکھنا جانتے ہیں لیکن نہیں رکھ سکتے، تو اس میں تعجب کی بات کیا ہے؟ انہی طرح مختلف مسائل کی اکثر باہمی نزاعیں جاری رہتی ہیں اور ہر فریق دوسرے کو یہ الزام دیتا ہے کہ اس نے حقیقت کو نکل جانے دیا۔

لیکن اگر مابعد الطبیعیات وجدان سے ابتداء کرتا ہے، اگر وجدان کا تعلق ہر استمرار سے ہے، اگر استمرار کی نوعیت نفسی ہے، تو پھر کیا فلسفہ کا دائرہ صرف تفکر ذات تک محدود نہ ہوگا؟ کیا فلسفہ کا یہ کام نہ ہوگا کہ جس طرح ”چرواہا نین بھری آنکھوں سے پانی کو پیتے دیکھا کرتا ہے“ اسی طرح وہ بھی اپنے آپ کو صرف زندہ رہتے دیکھا کریں؟ اگر ایسا خیال کیا گیا تو اسی غلطی کا ارتکاب ہوگا جسے ہم شروع سے بیان کرتے چلے آ رہے ہیں۔ اس کے معنی ہوں گے کہ استمرار کی عجیب و غریب ماہیت اور مابعد الطبیعی وجدان کی فعلی بلکہ گویا شد بدو عمت کا غلط تصور قائم کیا جائے گا۔ اس کا مطلب ہوگا کہ ہم نے اس امر کا خیال نہیں کیا کہ صرف زیر بحث طریقہ ہی کی بدولت حقیقت و تصوریت کی منزل سے آگے بڑھنا، اپنی ذات کے لحاظ سے سب سے بلند (گو ایک حد تک داخلی) اشیاء کے وجود کا اقرار کرنا، انہیں بلا دشواری یکجا رکھنا، اور تحلیل کے باعث مسائل کے متعلق پیدا ہونے والے ابہامات کو بند بچ رفع کرنا، ممکن ہے۔ آئیے یہاں ان مختلف امور کی تحقیق میں چلیں بغیر صرف یہ دیکھیں کہ پیش نظر وجدان کس طرح بعض ایک فعل نہیں بلکہ ایسے افعال کا ایک غیر محدود و تسلسلہ ہے جو اگرچہ متحد القسم لیکن مختلف الانواع ہیں۔ اس کے ساتھ یہ بھی دیکھیں کہ افعال کی اس بوقلمونی میں اور ہستی کے تمام مدارج

میں کیسے مطابقت پائی جاتی ہے۔

اگر میں وجدان کی تحلیل کرنا چاہتا ہوں، یعنی اسے بنے بنائے تصورات کی شکل میں تبدیل کرنا چاہتا ہوں، تو مجھے تصور و تحلیل کی نفسی ماہیت ہی کی بنا پر عام اہتمام کو دو متقابل نقطہ ہائے نظر سے دیکھ کے اسے از سر نو بنانا پڑے گا۔ لیکن اس مرکب مجموعہ سے جو ایک حد تک معجز نما ہو گا، لکھو کہ یہ سمجھ میں آنا مشکل ہو گا کہ دو متقابل چیزیں کیسے باہم مل سکتی ہیں۔ فرق مدارج یا متنوع صورت معلوم نہ ہو گا۔ تمام دیگر معجزات کی طرح اس کا بھی یا وجود ہو گا یا نہ ہو گا۔ مثلاً مجھے یہ کہنا پڑیگا کہ ایک طرف شور کے پیہم حالات کی کثرت ہے اور دوسری طرف ایک وحدت ہے جو ان حالات کی تیراڑہ بندی کرتی ہے، اس وحدت و کثرت کی ترکیب کا نام اہتمام ہو گا جو ایک پراسرار فعل ہو گا، جو پس پردہ معرض وجود میں آئیگا اور جس کے فرق مراتب کی تشریح انسان نہ کر سکیگا۔ اس مفروضہ میں صرف ایک اہتمام ہے اور ایک ہی ہو سکتا ہے۔ یہ وہی اہتمام ہے جس سے ہمارا شعور عاویۃ کام لیتا ہے زیادہ فصیح الفاظ میں یوں کہہ کر اگر ہم اہتمام پر صرف اس پہلو سے غور کریں کہ یہ ایک مکانی حرکت ہے جو انجام پاری ہے اور ایسے زمانہ کے قائم مقام کسی حقیقت سے تصورات کی شکل میں تبدیل کرنا چاہیں تو ہمیں ایک طرف اس کی گزر گاہ نقطوں کی حسب دلخواہ تعداد اور دوسری طرف مجرد وحدت ملے گی جو اسی طرح یکجا رکھ لی جس طرح ہمارے موتیوں کو دھواگاہ کہتا ہے۔ اگر اس مجرد کثرت اور اس مجرد وحدت کی باہم ترکیب ممکن تسلیم کر لی گئی تو یہ ترکیب ایک ایسی رنگ نہ شے ہو گی جس میں (باصطلاح حساب) سادہ جمع کی طرح فرق مراتب کی تباہی نہ ہو گی۔ لیکن اگر ہم نے اہتمام کی (بذریعہ تصورات) ترکیب ہی کیے تحلیل کی بلکہ وجدان کی مدد سے اہتمام کے اندر تک پہنچ جانا چاہا تو ہمیں ایک ایسے معین تناؤ کا احساس ہو گا، جس کا تعین ممکن وقوع اہتماموں کی غیر تقنا ہی تعداد میں انتخاب کا نام ہو گا۔ اس کے بعد ہم جس قدر اہتماموں کا چاہیں گے تصور کر سکیں گے جو اگرچہ ایک دوسرے سے بہت ہی مختلف ہوں گے لیکن جب انہیں تصورات کی شکل میں تبدیل کیا جائیگا۔ یعنی انہیں دو بالمقابل

خارجی نقطہ ہائے نظر سے دیکھا جائیگا تو ہمیشہ ان کا وحدت و کثرت کی اسی ناقابل بیان ترکیب پر اکتفا ہو گا۔ آئیے اسی خیال کو ذرا اور وضاحت سے بیان کریں۔ اگر ہم استمرار سے ایسے لمحوں کی کثرت پر ادھیٹے ہیں جن کو وحدت و کثرت دونوں کے مشترک کی طرح باہم وابستہ رکھتی ہے تو گو پیش نظر استمرار کتنا ہی مختصر ہو لیکن ان لمحوں کی تعداد غیر محدود ہو گی۔ ہم انھیں جتنے چاہیں قریب فرض کر سکتے ہیں مگر ان ریاضیاتی نقطوں کے درمیان میں دریا ضیائی نقطے ہوں گے اور یہ سلسلہ تا ابد جاری رہے گا۔ پھر جب کثرت کے نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے تو استمرار ایسے لمحوں کا سفوف بن جاتا ہے، جن میں سے کوئی مستمر نہیں ہوتا ہر ایک مٹا جاتی ہو جاتا ہے، اس کے برعکس اگر اس وحدت کو پیش نظر رکھا جاتا ہے جو ان لمحوں کی خیر ازہ بندی کرتی ہے تو اس میں بھی استمرار نہیں پایا جاتا کیونکہ ہمارے مفروضہ کے رو سے ہر متغیر شے اور ہر شے لمحوں کی کثرت میں شامل ہو جاتی ہے، ہم جب وحدت کو اندر سے محو کر دیکھتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وحدت یا تو متحرک کی غیر متحرک بنیاد ہے، یا زمانہ کا غیر موقت جو ہر ہے۔ یہی وہ شے ہے جسے میں ابدیت کہتا ہوں لیکن یہ ابدیت موت کی ابدیت ہے کیونکہ یہ وہی حرکت ہے جو اپنے مایہ حیات متحرک سے معرا کر لی گئی ہے، غور سے دیکھنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ استمرار کے متعلق باہم متضاد مذاہب کے اختلاف رائے کا حاصل یہ ہے کہ ایک فریق مذکورہ بالا تصورات میں سے ایک تصور کو اور دوسرا فریق دوسرے تصور کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے بعض کثرت کے نقطہ نظر پر اصرار کرتے ہیں۔ یہ لوگ ان لمحوں کو نفس الامری حقیقت قرار دیتے ہیں جن کا وہ خوف، بنا چکے ہیں اور اس وحدت کو نسبتاً مصنوعی کہتے ہیں جو اس سفوف کے ذروں کو یکجا کرتی ہے، اس کے برعکس بعض وحدت استمرار کو نفس الامری حقیقت قرار دیتے ہیں، اس خیال کے لوگ ابدیت کے اندر پہنچ جاتے ہیں، لیکن چونکہ ان کی ابدیت تجرد ہے، کیونکہ یہ غالی ہے جس کی یہ وجہ ہے کہ یہ ایسے تصور کی ابدیت ہے جو اپنے مفروضہ کی بسینا پر بالقابل تصور کو اپنی ذات سے خارج رکھتی ہے اس لئے آدمی کی سمجھ میں نہیں آتا

کہ اس طرح کی ابدیت لمحوں کی غیر محدود تعداد کو اپنے اندر کیسے یکجا رہنے دے گی پہلے مفروضہ میں ایک ایسی دنیا نظر آتی ہے جس کی کسی چیز پر بنیاد نہیں جسے ہر لحظہ میں از خود شروع ہونا اور ختم ہونا پڑے گا۔ دوسرے مفروضہ میں ایسی غیر تنہائی وحدت نظر آتی ہے جس کے متعلق یہ سمجھ میں آنا دشوار ہے کہ یہ کیوں خود اپنے اندر ملفوف نہ رہے اور کیوں دوسروں کو اپنے اندر یکجا رہنے دے، لیکن ان میں سے جو صورت بھی اختیار کرنا پڑے، اس میں زبان ایسی دو تجریدوں کا مخلوط مجموعہ معلوم ہوتا ہے، جن میں نہ فرق مراتب کی گنجائش ہے اور نہ اختلاف مدارج کی۔ دونوں نظموں کے اندر صرف ایک رنگ نہ استمرار نظر آتا ہے جو اپنے ساتھ ہر شے کو بہا لے جاتا ہے۔ یہ ایک بے تہاہ اور بے ساحل کا دریا ہے جو ناقابل بیان طریقہ سے ایک ایسی سمت میں بہہ رہا ہے جس کی حد بندی نہیں کی جاسکتی، تاہم اسے صرف دریا کہا جاسکتا ہے اور وہ صرف بہتا ہے، یہ اس کے حقیقت ان دونوں خیالوں کی منطقی الجھن سے فائدہ اٹھائے اتنی رعایت حاصل کرتی ہے لیکن یہ اپنی الجھن کے ختم ہونے ہی اس بہاؤ کو ہدف کی طرح منہدم کر کے ایک بہت بڑی سل یا بے شمار بلوئیں قلیں، غرض کوئی ایسی شے بنالیتی ہے جس میں نقطہ نظر کا عدم متحرک ہو جود ہوتا ہے۔

لیکن جب ہم وجدان کی مدد سے شروع ہی میں استمرار کے حقیقی بہاؤ کے اندر پہنچ جاتے ہیں تو اس صورت واقعہ بالکل بدل جاتی ہے، اس وقت یقیناً ہمارے پاس بہاؤ کو بلوئوں اور ذواضعاف تسلیم کرنے کی کوئی منطقی دلیل نہیں ہوتی، بلکہ جب زیادہ دقیق سے کام لیا جاتا ہے تو یہ نظر آتا ہے کہ شاید ہمارے استمرار کے علاوہ اور کسی استمرار کا وجود نہیں، گویا دنیا میں صرف ایک نارنجی رنگ ہی پایا جاتا ہے، لیکن اس صورت میں رنگ پر مبنی شعور، جو خارجی اور آگ کے بدلے اس رنگ سے داخلی ہمدردی رکھتا ہے، یہ محسوس کرے گا کہ میں سرخ اور زرد کے باہر معلق ہوں بلکہ یہ بھی خیال کریگا کہ ممکن ہے اس رنگ کے علاوہ کوئی ایسا مکمل طیف موجود ہو، جس میں سرخ سے زرد تک کا تسلسل تو وسیع اختیار کر سکتا ہو یہی وجدان استمرار کی حالت ہے، وہ تحلیل کی طرح ہمیں خلا سے

محض میں مطلق نہیں چھوڑتا بلکہ ہمارا اس مسلسل استمرارات سے رشتہ قائم کر دیتا ہے جسکے آگے بیاچھپے کی طرف تینج کی ہمیں ضرور کشش کرنا چاہئے، یوں ہم دونوں صورتوں میں روز افزوں شدید کشش کی مدد سے اپنی غیر محدود توسیع کر سکتے ہیں دونوں صورتوں میں خود اپنی ذات سے بالاتر ہو سکتے ہیں، ہم سب سے پہلے اس استمرار کی طرف چلتے ہیں جو بہت ہلکا ہے، چونکہ اس استمرار کی بنفیں ہماری بنفوں سے زیادہ نیر ہوئی ہیں اور ہمارے سادے احساس کو تقسیم کرتی جاتی ہیں اس لئے اس کی کیفیت محبت بن جاتی ہے۔ یوں آخر میں وہی شے برہ جاتی ہے جسے ہم محض ہم جلتی کہتے ہیں۔ یہ محض نکرار ہے جس سے ہم مادیت کی تعریف کرتے ہیں جب ہم دوسری سمت میں چلتے ہیں تو ہم اس استمرار کے پاس پہنچتے ہیں جو خود بخود متنازعہ اور سخت ہوتا ہے، اسی کے آخر میں ابدیت ملتی ہے۔ لیکن یہ ابدیت تصوری ابدیت، یعنی موت کی ابدیت نہیں بلکہ حیات کی ابدیت ہے۔ اس لئے اس ابدیت میں زندگی اور زندگی کی وجہ سے حرکت پائی جاتی ہے، جس طرح روشنی میں ارتعاش شامل ہے اسی طرح اس ابدیت میں ہمارا مخصوص استمرار شامل ہے، یہ ابدیت اسی طرح سارے استمرار کا ارتکاز ہوگی۔ جس طرح ابدیت اس کا انتشار ہے۔ وجدان کی انہی دونوں انتہائی حدود کے درمیان آمد و رفت رہتی ہے، اور یہی آمد و رفت مابعد الطبیعیات کی جان ہے۔

یہاں اس آمد و رفت کی مختلف منزلوں کے نتیجے کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا۔ ہم زیر بحث طریقہ کی عام صورت اور اس کا ابتدائی استعمال بیان کر چکے ہیں اس لئے اب ان اصول کو تا بہ امکان صحیح طور پر وضع کر لینا بیجا نہ ہو گا جن پر اس طریقہ کا دار مدار ہے۔ مندرجہ ذیل قضایا میں سے اکثر کا انہی رسالہ میں ایک حد تک ثبوت دیا جا چکا ہے۔ جب دیگر مسائل پر بحث کا وقت آئے گا تو امید ہے کہ ان قضایا کا زیادہ مکمل ثبوت دیا جاسکے گا۔

(۱) ایک ایسی حقیقت موجود ہے جو اگرچہ خارجی ہے لیکن نفس کو بالذات
 وبراہ راست حاصل ہو جاتی ہے، یہاں فلاسفہ کی حقیقت اور تصوریت کے مقابل
 میں معمولی فہم سلیم حق بجانب ہے۔

(۲) اس حقیقت کا نام متحرک ہے، بنی ہوئی، نہیں بلکہ بنتی ہوئی، اشیاء
 خود برقرار رہنے والے، نہیں بلکہ صرف بدلتے ہوئے، حالات پائے جاتے ہیں۔
 ان کے علاوہ جو کچھ ہے وہ یا ظاہری ہے یا اضافی۔ ہمیں اپنی ذات کا جو شعور
 مسلسل ہواؤ کی شکل میں ہوتا ہے، اس کی بدولت ہم ایک ایسی حقیقت کے
 باطن سے روشناس ہو جاتے ہیں جس کے نمونہ پر ہم دوسرے حقائق کا
 استحضار کر سکتے ہیں۔ اگر ہم یہ تسلیم کریں کہ میلان ہنگامی تغیر جہت کا نام ہے
 تو حقیقت میلان کے مرادف ہوگی

(۳) معمولی زندگی میں ہمارے نفس کا کام، جسے مستحکم سہاروں کی تلاش بھی
 ہے، اشیاء اور حالات کا استحضار ہے۔ اسے لمبیل وقفوں کے بعد حقیقت کے غیر
 منقسم متحرک کی تقریباً ایک فوری جھلک نظر آ جاتا کرتی ہے۔ اس صورت یہ
 احاسات و تصورات حاصل کرتا ہے، ایوں وہ غیر مسلسل و مسلسل اشیات کو حرکت
 جہت تغیر کے مقررہ نقطوں کو میلان بحالت تغیر کا قائم مقام بنالیا کرتا ہے۔
 یہ قائم مقامی زبان، معمولی فہم، عملی زندگی بلکہ ایک حد تک ایجابی علم کے لئے
 ضروری ہے۔ ہمارا ذہن جب اپنی افادہ کی پیروی کرتا ہے تو ایک طرف حقیقت
 اور اکات اور دوسری طرف مستحکم تصورات سے ابتدا کرتا ہے، یہ غیر متحرک
 سے چلتا ہے، اور حرکت کو عدم متحرک کا محض ایک فعل سمجھتا اور ظاہر ہوتا ہے
 یہ نئے بنائے تصورات کیے بیچ میں آکے کھڑا ہو جاتا ہے اور حقیقت کا جو حصہ
 ان تصورات کے راستہ سے گزرتا ہے اسے گویا اپنے دامن میں گرفتار کر لینا
 چاہتا ہے، اس کا مقصد حقیقت کی داخلی و البعد الطبیعی واقفیت کا حصول نہیں
 بلکہ صرف حقیقت سے استفادہ ہوتا ہے، (تصور نیزہر احساس) ایک عملی سوال ہے
 جو ہماری عقلیت، حقیقت سے کرتی ہے اور جس کے جواب میں حقیقت کا وہ
 اصول پر ہاں، یا نہیں، کہتی ہے۔ لیکن اس سوال و جواب میں حقیقت کا وہ

حصہ نکل بھاگتا ہے جو اس کی جان ہے۔
 (۴) مابعد الطبیعیات کی اندرونی مشکلات اس کے تعارضات،
 اس کے تناقضات اس کی برسرِ بیکار مذاہب میں تقسیم، اس کے نظامات
 کے ناقابلِ رفع اختلافات یہ تمام امور اس واقعہ کا نتیجہ ہیں کہ ہم حقیقت
 کی بے لوث واقفیت کے لئے اس طریقہ کا استعمال کرتے ہیں جس سے عام
 طور پر عملی مقاصد کے حاصل کرنے میں کام لیا جاتا ہے۔ ان کا سرچشمہ یہ واقعہ
 ہے کہ ہم غیر متحرک کے اندر تو اس خیال سے رہتے ہیں کہ یہاں سے متحرک
 کو گزرانے وقت دیکھ لینگے، لیکن خود متحرک کے اندر اس خیال سے نہیں
 رہتے کہ اس کے ساتھ ساتھ غیر متحرک مقامات ملے کر لینگے ان کا سب ہمارا
 یہ دعویٰ ہے کہ ہم تصورات کی مدد سے، جن کا کام حقیقت کو سامنے لانا
 ہے، خود حقیقت کو از سر نو بنا سکتے ہیں، جو دراصل میلان اور اس لئے متحرک
 ہے و تقوٰی کی خواہ کتنی ہی تعداد ہو ہم ان کی مدد سے متحرک کو نہیں بنا سکتے
 حالانکہ اگر متحرک مل جائے تو ہم اس لئے تبدیل کے ذریعہ جس قدر چاہیں دفعہ
 بنا سکتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر یہ امر واضح ہے کہ ہمارا خیال متحرک حقیقت سے
 غیر متحرک یا مقررہ تصورات کا امتزاج کر سکتا ہے لیکن غیر متحرک تصورات
 کی مدد سے متحرک حقیقت کا از سر نو بنانا ممکن نہیں، لیکن ادعا ہے کہ اپنی
 نظامات سازی کی حد تک ہمیشہ اسی طرح کی از سر نو تعمیر کی کوشش
 کی ہے۔

(۵) اس کوشش میں ناکامی لازمی تھی، یہی اور صرف یہی ناکامی ہے جو
 تاریخی، تصوری، انتقادی بلکہ حقیقت وہ تمام تعلیمات تفصیل سے بحث
 کرتی ہیں جن کے نزدیک ہمارا ذہن مطلق کو حاصل نہیں کر سکتا لیکن اگر ہم سخت
 اور سختے بنائے تصورات سے زندہ حقیقت کو از سر نو نہیں بنا سکتے، تو اس
 کے یہ معنی نہیں کہ ہم اسے کسی اور طرح بھی اپنے قابو میں نہیں لاسکتے۔ لہذا
 ہمارے علم کی انصافیت کے ثبوت میں جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں ان
 میں ایک ایسا عیب موجود ہے جو خود ان کے اندر پایا جاتا ہے جس ادعا پرست

پر اعتراض کیا جاتا ہے اسی کی طرح ان دلائل سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے کہ ایک سیال حقیقت کو حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ہمیشہ منہج خاکوں کے ساتھ تصورات سے ابتدا کی جائے۔

(۶) لیکن سچ یہ سچ کہ ہمارا ذہن ایک ایسا راستہ اختیار کر سکتا ہے جو اس کے برعکس ہے۔ وہ متحرک حقیقت کے اندر بیٹھ کے اس کے برابر بدلتے رہنے والے رخ کو اختیار کر سکتا ہے یعنی وہ اس حقیقت کو اس ذہنی ہمدردی کی مدد سے حاصل کر سکتا ہے، جسے ہم وجدان کہتے ہیں۔ لیکن یہ طریقہ بہت ہی دشوار ہے، اس میں نفس کو اپنے اوپر تشدد کرنا پڑتا ہے، اپنے متناظر طریقہ خیال کا رخ بالکل بدل دینا پڑتا ہے، تمام مقولات پر ہمیشہ نظر ثانی بلکہ انھیں از سر نو قائم کرنا پڑتا ہے۔ لیکن اس طرح نفس کو وہ سیال تصورات حاصل ہو جاتے ہیں جو حقیقت کے تمام بیج و خم کا تتبع اور اشیا کی داخلی زندگی کی عین حرکت کو اختیار کر سکتے ہیں۔ صرف یہی ایسا طریقہ ہے جس سے ایک ترقی پذیر فلسفہ قائم ہو سکتا ہے، جو مختلف مسالک کی باہمی نزاعات سے پاک ہو گا، اور اپنے مسائل کو قدرتی طور سے حل کر سکے گا کیونکہ یہ اصطلاحات کی اس مصنوعی تعمیر سے نجات حاصل کرے گا، جس میں اس طرح کے مسائل بیان کئے جاتے ہیں، لہذا اس بنا پر فلسفہ متناظر طریقہ خیال کو الٹ دینا ناممکن ہے۔

(۷) اگرچہ اس لئے غیر متناظر طریقہ سے کبھی باقاعدہ کام نہیں لیا گیا، لیکن انسانی فکر کی تاریخ پر گہری نظر ڈالنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ علوم کا بہترین اور مابعد طبیعیات کا غیر فانی حصہ اسی کامزوں منت ہے۔ انسانی ذہن کے پاس حقیقات کے جو طریقے موجود ہیں ان میں سب سے زیادہ طاقتور صفائی اخصا ہے، جس کی ابتدا اسی طریقہ سے ہوئی ہے۔ جدید ریاضیات حقیقت اس کوشش ہی کا نام ہے جو بنی ہوئی، کی جگہ بنتی ہوئی، کو دینا چاہتی ہے جو کوئی متاثرہ نتائج کرتی ہے، جو حرکت کا باہر سے یا اس کے ظاہری نتائج میں نہیں بلکہ اندر سے اور اس کے سیلان تغیر کی حالت میں ادراک کرنا چاہتی ہے، جو محقق ہے کہ جو اشیا کے خاکوں کے متحرک تسلسل کو اختیار کرنا چاہتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ

ریاضیات چونکہ علم مقادیر کا نام ہے، اس لئے وہ اپنا دائرہ خاکہ تک محدود رکھتا ہے اس میں بھی شک نہیں کہ ریاضیات کو اس کے حیرت انگیز استعمالات میں کامیابی صرف ایجاد و رموز کی بدولت حاصل ہوئی ہے، اور گویا ایجاد و رموز کا سرچشمہ نیزہ سمٹ و حد ان ہی سے ناہم ریاضیات کی استعمال میں صرف رموز سے سروکار ہوتا ہے، مگر مابعد الطبیعیات کے پیش نظر چونکہ استعمال نہیں ہوتا اس لئے یہ وجدان کو رموز کی شکل میں تبدیل کرنے سے باز رہ سکتی ہے اور بالعموم باز رہنا چاہئے اسے ایسے نتائج کا لحاظ نہیں کرنا چاہئے جو علی حثیت سے مفید ہوں لہذا مابعد الطبیعیات اپنے دائرہ تحقیقات میں غیر محدود توسیع کر سکتا ہے، اس کو حکمت کے مقابل میں قطعیت اور افادہ کے لحاظ سے جس قدر نقصان ہوتا ہے، اسی قدر وسعت اور حدود کے لحاظ سے نفع رہتا ہے۔ اگرچہ ریاضیات صرف علم مقادیر کا نام ہے اور اگرچہ اس کے طریقے صرف کمیات کے متعلق کارآمد ہو سکتے ہیں، لیکن یہ نہ بھولنا چاہئے کہ کیت ہمیشہ ترقی پذیر کیفیت ہوتی ہے گویا کیت وہ صورت ہے جس میں کیفیت کی حد بندی ہوتی ہے۔ لہذا اگر مابعد الطبیعیات ریاضیات کے کوئی خیال تو تمام حقائق یعنی عام حقیقت تک وسعت دینے کے لئے اختیار کر لیتی ہے۔ تو یہ ایک فطری امر ہے۔ لیکن اس کی وجہ سے مابعد الطبیعیات کا قدم اس عالمگیر ریاضیات کی طرف نہیں بڑھ سکتا، جو فلسفہ جدید کا محض خواب و خیال ہے۔ اس کے برعکس مابعد الطبیعیات جس قدر آگے بڑھتا جائیگا اسی قدر اسے ایسی چیزیں ملتی جائیں گی جن کا شکل رموز منتقل کرنا ممکن نہ ہوگا، لیکن جس جگہ حقیقت کے تحریک و تسلسل کے ساتھ اتصال سب سے مفید ہوگا وہیں سے مابعد الطبیعیات کا ان دونوں کے ساتھ اتصال شروع ہو جائیگا۔ وہ ایسی شئیہ، ایک آئینہ میں دیکھے گا جو اگرچہ بہت ہی مختصر ہوگی، لیکن اسی اختصار کی بدولت خوب روشن ہوگی۔ جس شئیہ کو ریاضیات متشخص حقیقت سے متعارف لیتی ہے، اسے مابعد الطبیعیات ریا وہ وضاحت کے ساتھ دیکھیں گے، وہ ریاضیاتی عمل کی طرف نہیں بلکہ متشخص حقیقت کی طرف برابر گامزن رہیگا۔

مندرجہ ذیل اصول میں از حد انکسار اور اس کے ساتھ از حد وصل مندی کا حسن قدر
حصہ پایا جاتا ہے اس کے پہلے ہی سے وضع کرنے کے بعد ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ
کیفی تفریق و تکمیل کی انجام دہی بالبعیدات طبیعیات کا مقصد ہے۔

(۸) اس امر کے نظر انداز کرنے اور خود علم کے اپنے اعمال کی اصل کے متعلق
غلط فہمی میں مبتلا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وجدان جب ایک دفعہ حاصل ہو جاتا
ہے تو اس کے لئے ایسے طریق اظہار و استعمال کی ضرورت ہوتی ہے جو ہماری
عادات خیال کے مطابق ہو اور جس سے وضع الحد و تصورات کی شکل میں وہ
منظم سہارے ملتے ہوں جن کی ہم کو سخت ضرورت ہوتی ہے یہی قطعیت،
اور صحت، نیز کلی طریقہ کی جزئی صورتوں تک غیر محدود توسیع کی شرط
ہے۔ لیکن ممکن ہے جس فعل کی وجہ سے اس کی توسیع اور منطقی ترقی ہوتی
ہو وہ صرف ایک کمون تک قائم رہے مگر خود توسیع اور ترقی کا سلسلہ صدیوں
تک جاری رہے، اسی لئے ہم اکثر اس بالبعیدات طبیعی وجدان کو بھول جاتے
ہیں، جس سے باقی تمام چیزیں پیدا ہوتی ہیں اور علم و حکمت (سائنس) کے منطقی
لوازم کو عین علم سمجھنے لگتے ہیں۔

فلاسفہ اور خود حکما، جیسا کہ علم کی اضافیت کے متعلق جو کچھ کہتے ہیں اسی
لئے کہتے ہیں کہ وجدان ان کی نظر سے اوچل ہو جاتا ہے، اضافی کا مصداق
وہ رمزی علم ہے، جو ان سابق الوجود تصورات سے حاصل ہوتا ہے، جو متحرک
سے متحرک کی طرف چلتے ہیں، نہ کہ وہ وجدانی علم جو متحرک کے اندر داخل
ہو کے خود متحرک کی زندگی اختیار کر لیتا ہے، اور اس طرح مطلق کا وجدانی
علم حاصل ہو سکتا ہے۔

اس لئے حکمت اور بالبعیدات طبیعیات دونوں وجدان کی منزل میں
یکجا ہو جاتے ہیں۔ جو فلسفہ صمیم معنوں میں وجدانی ہو گا وہ حکمت بالبعیدات
کے اس سب سے زیادہ مطلوب اتحاد کو تحقق کر دیگا۔ وہ ایک طرف
تو بالبعیدات طبیعیات کو ایجابی علم یعنی ترقی کن اور تا اندہ قابل تکمیل بنادیگا
اور دوسری طرف صمیم معنی میں ایجابی علم کو اپنے اس صمیم دائرہ عمل سے آگاہ

کر دیکھا جو اکثر خود اس کے خیال سے کہیں زیادہ وسیع ہوتا ہے۔ یہ علم (مائنس) میں مابعد الطبیعیات اور مابعد الطبیعیات میں علم کا اور زیادہ رنگ پیدا کرے گا۔ اس سے ان وجدانات میں پھر مسلسل پیدا ہو جائیگا جو مختلف علوم کو اپنی تاریخ کے آئینہ میں باسجا حاصل ہوئے ہیں اور جن کا حصول محض غیر معمولی طباعی کی بدولت ہوا ہے۔

(۹) قدمائے فلاسفہ کا یہ خیال تھا کہ علم اشیاء کے دو مختلف بنیادی طریقے نہیں ہیں اور تمام علوم حکمیہ کی جڑ مابعد الطبیعیات ہے۔ لیکن یہ خیال ان کی غلطی کا حشر نہیں، ان کی غلطی کا حشر یہ اس فطری یقین کا تسلط ہے کہ تغیر ناقابل تغیر شے کا صرف مظہر اور نشوونما ہو سکتا ہے۔ اس لئے فعل کو ایک ضعیف تفکر، استمرار کو غیر متحرک ابدیت کی ایک فریب دہ اور انتقال بذریعہ استمرار اور روح کو مثال کا منزل قرار دیا جاتا تھا، افلاکوں سے لیکے فلاطینوش تک پورا فلسفہ اسی اصول کے نشوونما کا نام ہے، جسے مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے: ”غیر متبدل میں متبدل یا متحرک سے زیادہ پایا جاتا ہے۔ اور ہم صرف ثقل کے ذریعہ سے مستحکم سے جلد غیر مستحکم تک آسکتے ہیں“ لیکن واقعہ اس کے برعکس ہے۔

حکمت جاہلیہ کی اس وقت سے ابتدا ہوئی جب متحرک کو ایک متقل حقیقت قرار دیا گیا۔ اس کی اس وقت سے ابتدا ہوئی جب ظلمتوں نے مالِ سطح پر گنبد لڑھکتا کے اس بات کا قطعی ارادہ کیا کہ میں اس حرکت کے اصول کی فوق و تحت، کے ان تصورات میں متخونہ کر دینگا جو عدم متحرک کے مراد ہیں اور جن کی مدد سے حرکت کی کافی دوانی تشریح کا راستہ کو یقین ہے، بلکہ حرکت کا شروع سے آخر تک بالذات اور فی الذات مطالعہ کر دینگا علم کی تاریخ میں یہ کوئی منفرد واقعہ نہیں۔ متعدد عظیم الشان اکتشافات یا کم از کم ایسے اکتشافات جن کی بدولت ایجابی علوم بالکل بدل گئے یا نئے ایجابی علوم پیدا ہو گئے، خالص استمرار کی گہرائیوں کے ناپنے کا نتیجہ ہیں۔ حقیقت میں جس قدر زیادہ زندگی تھی اس کی ناپ یا تھاہ

اسی قدر زیادہ گہری تھی۔ جب ہمندری کی تہ میں گہرائی کا اندازہ کر نیکی لئے زنجیر ڈالی جاتی ہے تو زنجیر کے ساتھ ایک ایسی سیال چیز لٹکتی ہے جو آفتاب کی حرارت سے خشک ہو کے بالو کے سخت و غیر متصل ذرات کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ یہی وجدان استمرار کی حالت ہے، کہ اس پر جب فہم کی شعاعیں پڑتی ہیں تو وہ جلد بستہ، متماثر اور غیر متحرک تصورات کی شکل اختیار کر لیتا ہے، فہم اشیا کے زندہ متحرک پر عبور کرتے وقت حقیقی یا مثل حقیقی مقامات اور آمد و رفت کو دیکھنے پر نلی رہتی ہے۔ کیونکہ انسانی خیال جس حد تک کہ یہ صرف انسانی ہے اسے انہیں امور سے واسطہ ہوتا ہے، باقی درمیانی وقفوں میں جو کچھ گزرتی ہے اس کا گرفت میں لانا انسانی حیثیت سے زیادہ ہے، لیکن فلسفہ انسانی حیثیت سے بالاتر ہونے ہی کی کوشش کا نام ہے۔

ارباب حکمت اپنی توجہ ان تصورات پر مرکوز رکھتے ہیں جنکے ذریعہ سے وہ وجدان کا راستہ معین کرتے ہیں، وہ باقی ماندہ پیداوار کو رموز کی شکل میں تبدیل کر کے اس پر جس قدر زیادہ زور دیتے ہیں اسی قدر زیادہ وہ ہر طرح کے علم میں رمزی حیثیت پیدا کرتے ہیں اور ان کا علم کی اس رمزی حیثیت پر جتنا اعتبار رکھتا جاتا ہے اتنا اس کو یہ اور رمزی بنا جاتے ہیں۔ آخر رفتہ رفتہ وہ فرق مٹ جاتا ہے جو ایجابی علم میں فطری اور مصنوعی کے درمیان یا وجدان کے دسے ہوئے سرمایہ اور اس عظیم الشان تجلی کا زائید کے مابین ہوتا ہے جو فہم وجدان کے اس پاس انجام دیتی ہے، یوں اس تعلیم کا راستہ صاف ہوتا ہے جو ہمارے ہر طرح کے علم کو اضافی قرار دیتی ہے۔

لیکن مابعد الطبیعیات کی کدو کاوش کا بھی یہی نتیجہ نکلا ہے یہ کیسے ہوا کہ متاخرین فلاسفہ کو تین جن کی بدولت علم اور مابعد الطبیعیات کی تجدید ہوئی، حقیقت کے متحرک تسلسل کا احساس زیادہ ہوا، یہ کیونکر ہوا کہ انہوں نے اس شے کے اندر رہنے سے احتراز کیا جس کا نام محض استمرار ہے، وہ جس قدر

جانتے بلکہ بیان کرتے ہیں اس سے کہیں زیادہ وہ اس فعل کے مرکب ہو چکے ہیں۔ جب ہم ان وجدانات کو مسلسل ارتباط کے ذریعہ سے ایک رشتہ میں منسلک کرنا چاہتے ہیں جن کے متعلق نظامات مرتب ہو چکے ہیں، تو ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ دیگر مستحق و متبع خطوط کے روشن بدوش خیال و احساس کی ایک نہایت ہی معین جہت بھی موجود ہے یہ مخفی خیال کیا ہے؟ اس احساس کا اظہار کیسے ہو سکتا ہے؟ اگر ہم افلاطونیوں سے ان کی اصطلاحات مستعار لے لیں تو (الفائو کوان کے نفسانی مفہوم سے محروم کر کے، مثال، کو سہل فہمی کا ایک سکون اور روح، کو اضطراب زندگی کی ایک آرزو قرار دیکر) یہ کہہ سکتے ہیں کہ جدید فلسفہ میں ایک غیر مرئی رد روح کو مثال پر تقدم رکھنے کی باعث ہے۔ یوں جدید فلسفہ جدید حکمت کی طرح بلکہ اس سے بھی زیادہ ایک ایسی سمت میں چلنا چاہتا ہے، جو قدیم فلسفہ کی سمت سے بالکل مختلف ہے۔

لیکن جدید علم کی طرح جدید فلسفہ اپنی عمیق تر زندگی کو رموز کی ایک پیرنگلف چادریں لپیٹ لیتا ہے، اور بعض اوقات یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ گو حکمت کو اپنے تحلیلی نشوونما کے لئے رموز کی ضرورت ہے، لیکن مابعد الطبیعیات کا اصلی کام رموز سے دست برداری ہے۔ یہاں بھی قسم تعیین، تقسیم اور ادھر نو تعمیر کے متعلق اپنا کام جاری رکھتی ہے۔ البتہ وہ اس کام کو ایک ایسی شکل میں جاری رکھتی ہے، جو کسی حد تک مختلف ہے۔ ایک ایسے امر پر اصرار کئے بغیر جسے ہم کسی دوسری حکم فیصل سے بیان کرنا چاہتے ہیں یہاں اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ ہم جو منظم عناصر سے کام لیتی ہیں اسے اسے اس کا ہم کی جستجو علائقی یا اشیاء میں کر سکتی ہے۔ وہ جس حد تک علائق کے تصورات سے کام لیتی ہے اس حد تک اس کا انجام علمی رمزیت پر ہوتا ہے، وہ جس حد تک اشیاء کے تصورات سے کام لیتی ہے اس حد تک اس کا انجام مابعد الطبیعی رمزیت پر ہوتا ہے، لیکن ان دونوں صورتوں میں ترتیب کا سرچشمہ ہم ہے اس لئے وہ اپنے آپ کو آزاد سمجھتی ہے۔

اسے وجدان حقیقت سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے اس کے بتا مائل اقرار کر لینے پر وہ اس خطرہ میں پڑنے کو ترجیح دیتی ہے جس کی بنا پر اس کا سارا کارنامہ صرف رموز کی مصنوعی ترتیب خیال کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے اگر ہم ارباب حکمت دار باب مابعد الطبیعیات جو کچھ کہتے ہیں اس کے الفاظ اور جو کچھ کرتے ہیں اس کے مادی پہلو پر قائم ہیں تو ہم اس امر کا یقین کر سکتے ہیں کہ ارباب مابعد الطبیعیات نے حقیقت کے نیچے ایک گہرا زمین دوڑا رہے اور ارباب حکمت نے حقیقت کے اوپر ایک خوشنما پل بنایا ہے، مگر حقیقت اشیاء کا تواج دریا ان دونوں مصنوعی راستوں کے بیچ سے اس طرح گزر جاتا ہے کہ یہ اسے چھو بھی نہیں سکتے۔

کانٹ کی تنقید کی بڑی باتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے حکمت مابعد الطبیعیات کے اقوال کے ظاہری معنی لئے اور ان دونوں کو رمزیت کی اس انتہائی حد تک پہنچا دیا جہاں ان کا پہنچنا ممکن تھا، اور جہاں وہ آزادی فہم کے خطرات سے لبریز مطالبہ کے بعد از خود پہنچ جاتے۔ جس رشتہ کی بدولت مابعد الطبیعیات و حکمت ذہنی وجدان سے وابستہ تھے اس کے نظر انداز کرنے کے بعد کانٹ نے یہ امر باسانی ثابت کر سکا کہ حکمت بالکل اضافی اور مابعد الطبیعیات بالکل مصنوعی ہے، چونکہ اس نے ان دونوں صورتوں میں آزادی فہم کے متعلق مبالغہ سے کام لیا اور ذہنی وجدان سے مابعد الطبیعیات و حکمت کا رشتہ منقطع کر دیا جو ان دونوں کا ذریعہ استحکام تھا۔ اس لئے اسے حکمت اور اس کے علائق محض و صورت کا مرقع اور مابعد الطبیعیات اور اسکی اشیاء محض ہماوہ کا مرقع معلوم ہونے لگیں۔ ایسی حالت میں اگر اسے حکمت میں صرف قالب کے اندر قالب اور مابعد الطبیعیات میں صرف ایک دوسرے کے درپے خیالی صورتیں نظر آئیں تو اس میں کون سے تعجب کی بات ہے۔

کانٹ نے حکمت و مابعد الطبیعیات پر ایسے ایسے وار کئے کہ آج تک دونوں کے جو اس درست نہیں، ہمارا ذہن اس خیال کے تسلیم کرنے کے لئے

فرا تیار ہو جاتا ہے کہ حکیمانہ علم تمام تر اضافی ہے اور مابعد الطبیعیات جانی خیال ثنائی ہے۔ آج بھی ہکو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کائنات کے اصول تنقید ساری حکمت و مابعد الطبیعیات میں مبنی ہو سکتے ہیں حالانکہ یہ اصول خاص کر قدما کے فلسفہ یا اس فلسفہ پر منطبق ہوتے ہیں جو صورتہ قدما ہی سے ماخوذ ہے اور جس کے برابر میں متاخرین اپنے خیالات کا اظہار کیا کرتے ہیں۔ یہ تنقید اس مابعد الطبیعیات کے لحاظ سے بجا ہے جو ہمیں اشیاء کا کوئی واحد ممکن نظام دینا چاہتی ہے، اس حکمت کے لحاظ سے بھی بجا ہے جو واحد نظام علاقوں کی مثال ہے، غرض اس مابعد الطبیعیات و حکمت کے لحاظ سے بجا ہے جن میں افلاکوں کے نظریہ مثل یا تو تانیوں کے بت خالوں کی سبب سادگی پائی جاتی ہے۔ اگر مابعد الطبیعیات کو ایسے تصورات پر مشتمل ہو لے گا دعویٰ ہے جو اس کے آنے سے قبل موجود ہوتے ہیں، اگر وہ ان سابق الوجود خیالات کی حسن ترتیب کا نام ہے جو اس کے یوں ان کے لئے سامان تعمیر کی حیثیت سے کارآمد ہوتے ہیں، غرض اگر وہ ہمارے نفس کی دائمی توسیع اور ہمارے ابتدائی خیالات بلکہ ہماری ابتدائی منطق سے بالاتر ہونے کی نوبہ نوگویش کے علاوہ اور کسی شے کا نام ہے تو یہ امر ظاہر ہے کہ خالص فہم کے تمام کاموں کی طرح مابعد الطبیعیات بھی ایک مصنوعی شے ہے علیٰ ہذا اگر حکمت تمام تر اور کیسے عقلی عقل یا تصور استحضار کا نام ہے، اگر تجربہ کا کام اس میں صرف واضح خیالات کی تصدیق ہے، اگر وہ کثیر دلو قلموں و جملات سے ابتداء کرنے کے بجائے دوہر حقیقت کی حزن حرکت کے اندر موجود تو ہوتے ہیں، لیکن باہم شبہ و سکر نہیں ہوتے، ایک وسیع ریاضی یا علاقوں کے ایک ایسے بند نظام ہونے کا دعویٰ کرتی ہے جس کے اندر حقیقت ایک پہلے سے بنے ہوئے مکان میں قید رہتی ہے، تو حکمت ایک ایسے علم کا نام ہے، جو انسانی فہم کے لحاظ سے محض اضافی ہے۔ جب ہم تنقید عقل خالص، کہ غور سے پڑھیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کے نزدیک حکمت اسی طرح کی عالمگیر ریاضی اور

الباعث فی الطبیعیات اسی طرح کے تقریباً غیر تبدیل شدہ فلسفہ افلاطون کا نام
 ہے۔ سچ یہ ہے کہ عالمگیر ریاضی کا جواب فلسفہ افلاطون کی یادگار ہے۔ جب ہم
 یہ فرض کرتے ہیں کہ مثال ہے، شے، نہیں بلکہ قانون، یا حلق مراد ہے تو عالم
 مثال عالمگیر ریاضی کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ کائنات نے چند متاخرین فلاسفہ کے
 اس جواب کو حقیقت قرار دیا اور اس سے زیادہ یہ کہ حکیمانہ علم کو عالمگیر ریاضی
 ہی کا ایک منفک حصہ بلکہ اس کا ریزہ سمجھا، اسی لئے عالمگیر ریاضی کی بنیاد رکھنا،
 یعنی ایک غیر منقطع ریاضی کے ذریعہ ذہن و شے کی شیرازہ بندی کیلئے ان دونوں
 کی یقین کرنا تنقید عقل خالص، کا اصلی کام قرار پایا۔ لیکن اگر اس طرح تمام
 ممکن تجربات ہماری ہم کے سخت اور پہلے سے ہوتے قابلوں میں سکتے
 ہیں (اور ہم کوئی ایسا توازن فرض نہیں کرتے جو پہلے سے موجود ہے) تو یہ امر
 قیمتی اس طرح ذہن و شے کی شیرازہ بندی۔ م (لازمی ہے، کیونکہ ہماری فہم خود
 ہی فطرت کی تنظیم کرتی ہے اور خود ہی اس آئینہ میں اپنی صورت دیکھتی ہے۔
 یہی شے حکمت ممکن بناتی ہے جس کے موثر موزیک کا در مدار اضافیت پر ہے اور
 یہی شے الباعث فی الطبیعیات کو ناممکن بناتی ہے، کیونکہ الباعث فی الطبیعیات اشیاء کی خدائی
 صورتیں لیکے اس تصوری ترتیب کی محرمانہ نقالی کے علاوہ اور کوئی کام
 نہیں کرتی، جس سے حکمت علاقے کے متعلق سنجیدگی سے کام لیتی ہے۔ مختصر یہ کہ
 پوری تنقید عقل خالص، کا اختتام اس امر کے اظہار پر ہوتا ہے کہ اگر عقل
 اشیاء کا نام میں تو افلاطون کا فلسفہ غلط ہے اور اگر علاقے کا نام میں تو صحیح ہے،
 علیٰ ہذا افلاطون کے بقول یہ بنی بنائی مثال جو اس طرح آسمان سے زمین پر آتی ہے
 خیال اور فطرت دونوں کی بنیاد ہے۔ لیکن ساتھ ہی پوری و تنقید عقل خالص،
 کی بنیاد اس فرض پر بھی ہے کہ ہماری فہم افلاطون کے نقش قدم پر چلتی ہے یعنی
 اپنے تمام ممکن تجربات کو سابق الوجود قابلوں میں دھالنے کے علاوہ اور کچھ
 نہیں کر سکتی۔

ساری بحث اسی سوال پر موقوف ہے۔ اگر حقیقت حکیمانہ علم ہی شے
 کا نام ہے جو کائنات سمجھتا ہے، تو جیسا کہ ایسٹو کا خیال تھا صرف ایک لبریل علم

موجود ہے، جس کی اور جس کے قواعد کی پہلے ہی سے فطرت میں تشکیل ہو چکی ہے۔ اس صورت میں بڑے بڑے الکتنافات کے یہ معنی ہوں گے کہ جس طرح ہم جن میں ان قسموں کو یکے بعد دیگرے جلاتے ہیں جن کی ترتیب سے عبارت انکا سرسری خاکہ بن جاتا ہے، اسی طرح ہم اس منطقی خط کو نقطہ بہ نقطہ واضح کرتے ہیں جو پہلے سے لکھنا ہوا اشیاء کے اندر موجود ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا اگر بالبعید الطبعی علم اسی قسم کا نام ہے جو کائنات سمجھتا ہے، تو وہ مسائل کے متعلق ایسے دو خیالات میں انتخاب کے مرادف ہو گا جن میں سے ہر ایک ممکن ہے۔ اس کے مظاہر ایسے دو حلوں میں خود رانی پر مبنی اور دیریانی سے محروم انتخاب کے مرادف ہوں گے جن کی تشکیل ازل سے ہو چکی ہوگی۔ اس کی موت و حیات کا دار مدار اختلاف پر ہو گا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ نہ جدید حکمت میں اس طرح کی ایک خطی سادگی ہے، اور نہ جدید بالبعید الطبیعیات میں اس طرح کے ناقابل رفع اختلافات ہیں۔ جدید حکمت نہ واحد ہے اور نہ بسیط۔ ہمے اس امر کا بے تکلف اقرار ہے کہ اس کا دار مدار ایسے خیالات پر ہے جو آخرین واضح معلوم ہوتے ہیں لیکن ان خیالات میں یہ وضاحت بتدریج استعمال کی بدولت پیدا ہوتی ہے۔ ان کی وضاحت کا سرچشمہ وہ روشنی ہے جو ان پر واقعات اور ان کے استعمال سے پڑتی ہے، اور یہ وضاحت تصورات کے نفع بخش استعمال کے یقین کے علاوہ شاید کسی اور شے کا نام ہو ان میں سے بہتر ہے تصورات ابتدائیں، حکمت کے دیگر سلسلہ تصورات کے ساتھ ناقابل تطبیق، اور قریباً بے عمل نظر آئے ہوں گے اس کے یہ معنی ہیں کہ حکمت ایسے تصورات کے باہم شیر و شکر کرنے سے ابتدا نہیں کرتی جن کی قسمت میں ایک دوسرے کے لئے موزاد پانا لکھا ہوتا ہے حقیقت کی موجوں کا ایک ہی نقطہ پر آگے ختم ہونا ضروری نہیں، انہی موجوں سے اتصالات کا نام صحیح اور نفع بخش خیالات ہوتا ہے۔ بہر کیف جن تصورات کے اندر یہ رہتے ہیں وہ سر و انکھار کے بعد ایسے بن جاتے ہیں کہ باہم سب اچھی غلطی طرح مل جل کے رہنے لگتے ہیں۔

اس کے برعکس جدید بالبعید الطبیعیات کا بایں خیر ایسے بنیادی حل نہیں

جن کا اختتام ناقابل رفع اختلافات پر ہوتا ہے۔ اگر ایک ہی وقت میں اور ایک ہی سطح رخصت بن کر تسلیم کرنا غیر ممکن ہوتا تو بے شک یہ حالت ہوتی، لیکن فلسفہ نام ہے اس کو کش و جدان کا جس کی بدولت انسان اس شخص حقیقت کے اندر اپنے کو رکھ سکتا ہے جسے تنقید عقل خالص و خارجہ اور متضاد نقطہ ہائے نظر یعنی شے اور اس کی ضد کی نگاہ سے دیکھتی ہے۔ اگر میں نے بھروسے کو دیکھا ہوتا تو میری سمجھ میں یہ نہ آ سکتا کہ سفید اور سیاہ میں کیسے تضاد ہو سکتا ہے، لیکن بھروسے کو دیکھتے ہی یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ ایک ہی شے کو دو نقطہ نظر یعنی سفید و سیاہ کی حیثیت سے کیسے دیکھا جاسکتا ہے، جن نظریات و تعلیمات کی ایک حد تک وجدان پر بنیاد ہے وہ اپنی وجدانی حیثیت کے بقدر کائنات کی تنقید کے بستر سے باہر رہتی ہیں اور اپنی نظریات کا نام مابعد الطبیعیات ہے، بشرطیکہ ہم اس شے کو نظر انداز کر نیکس جو مفروضوں کی شکل میں مردہ پڑی ہوئی ہے اور صرف اس شے کو لیں جو فلاسفہ کے اندر زندہ وجود ہے مختلف سلکوں یعنی چند اکابر ائمہ کے شاگردوں کی مختلف جماعتوں کے مابین اختلافات یقیناً جانب توجہ ہوتے ہیں لیکن کیا یہ اختلافات خود ائمہ کے یہاں بھی اسی قدر نمایاں ہوتے ہیں؟ ان کے یہاں نظامات کے تنوع پر ایک ایسی شے غالب ہوتی ہے جو مادی ہوتی ہے، جو اس زنجیر کی طرح متعین ہوتی ہے جس سے سمندر کی گہرائی وسیع جاتی ہے۔ اس شے کے متعلق یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ کم و بیش گہرائی کے ساتھ ایک ہی سمندر کی تہ تک پہنچتی ہے اگرچہ ہر دفعہ اپنے ساتھ نئی چیز باہر لاتی ہے۔ ان ہی چیزوں سے شاگرد و تابعین کام لیتے ہیں، ان ہی پر وہ ایسا عمل کرتے ہیں۔ لیکن خود ائمہ جس حد تک ان چیزوں کی تشکیل کرتے، تابعین ترقی دیتے، اور بھر و خیالات کی شکل میں شکل کرتے ہیں اس حد تک وہ خود گویا اپنے آپ شاگرد ہوتے ہیں تاہم جس سادہ واقعہ سے تشکیل کی ابتداء ہوتی ہے اور جو تشکیل کے پس پشت مخفی رہتا ہے اس کا حشر و شہ نہیں کہ ایک ایسی قوت ہوتی ہے جو تشکیل قوت سے مختلف ہے اس قوت کا نام خود اپنی تعریف ہی کی بنا پر وجدان ہے۔

آخر میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس قوت میں کوئی ایسی شے نہیں جو اسرار
 ہو ہم میں سے ہر شخص کو ایک حد تک اس قوت سے کام لینے کا موقع مل چکا ہوگا
 مثلاً ہم میں سے جس شخص نے کسی موضوع پر قلم اٹھانے کی کوشش کی ہوگی اس نے
 یہ محسوس کیا ہوگا کہ جب پیش نظر موضوع کا مطالعہ ختم ہو چکا ہے، مواد فراہم
 ہو جاتا ہے یا دو آئینے لے لی جاتی ہیں تو اس کے بعد لکھنا شروع کرنے کے
 لئے اس سرور سامان کے علاوہ ایک اور شے کی بھی ضرورت ہوتی ہے یعنی خود
 اپنے کو قلب موضوع کے اندر براہ راست رکھ دینے اور ایک ایسے بیج کو تیار
 کرنا کہ اتنی عمق تک تلاش کرنے کی کوشش (جو بار بار سخت تکلیف دہ ہوتی
 ہے جس کے حاصل ہونے کے بعد صرف ہاتھ میں قلم لینے کی ضرورت باقی
 رہ جاتی ہے۔ یہ بیج جب حاصل ہو جاتا ہے تو ذہن اس راستہ پر چلنا شروع
 کر دیتا ہے جہاں اسے اپنی فراہم کردہ معلومات اور اس کے علاوہ ہزاروں نئی
 چیزیں ملتی ہیں۔ مدت تک وہ جس قدر آگے بڑھتا جاتا ہے اسی قدر نئے
 الفاظ ملتے جاتے ہیں وہ جس قدر کہہ سکتا ہے سب کا سب کہہ بھی نہیں کہہ
 چکتا تاہم اگر وہ اس بیج کو پکڑنے کیلئے دفعۃً پیچھے ہٹ سکے، لکھتا ہے تو ایسا معلوم
 ہوتا ہے کہ یہ نادر ہے، کیونکہ یہ کوئی موجود بالذات شے نہیں بلکہ محنت
 حرکت کا نام تھا اور گو اس میں غیر محدود توسیع کی گنجائش ہوتی ہے لیکن
 باہر ہم یہ از حد سادہ ہوتا ہے۔ یہی حالت بالعبطیبی وجدان کی بھی معلوم
 ہوتی ہے تصنیف میں جس شے کا نام مواد تعلیقات ہے ایجابی حکمت میں اس کا
 نام مشاہدات و تجربات ہے کیونکہ جب تک حقیقت کے سطحی مظاہر کے
 ساتھ رہتے رہتے حقیقت کا اعتماد حاصل نہیں ہو جاتا اس وقت تک حقیقت کا
 وجدان یعنی اس کے بہت ہی اندرونی حصوں کے ساتھ ذہنی ہمدری حاصل
 نہیں ہوتی۔ لیکن یہ بات صرف نہایت ہی نمایاں واقعات کے اپنے اندر
 جذب کرنے سے نہیں حاصل ہو سکتی اس لئے کہ جن واقعات کو فراہم اور شیر و شکر
 کرنا پڑتا ہے ان کی تعداد اپنی عظیم الشان ہوتی ہے کہ اس کوشش کے اثرات میں
 انسان جن پیش دیدہ اور قبل از وقت خیالات کو نادرانہ اپنے مشاہدات

میں مثال کرتا ہے، وہ ایک دوسرے کے اثر کو یقیناً باطل کر دیتے ہیں اور یوں صرف معلوم واقعات کی محض مادی حیثیت نظر کے سامنے آ سکتی ہے جس بسیط اور رعایتی صورت واقعہ کو ہم نے یہاں مثال کی حیثیت سے پیش کیا ہے اس میں بھی ذرات کے رہنے ساتھ براہ راست اتصال تک کے لئے متماثر وجدان کی آخری کوشش اس شخص کے لئے نامکن ہو گی جو نفسیاتی تحلیلوں کی عظیم نشان تعداد کو باہم مرکب اور ایک کا دوسرے کے ساتھ متقابل نہ کر چکا ہو گا۔ جدید فلسفہ کے ائمہ وہ لوگ تھے جو اپنے زمانہ کے تمام حکیمانہ علم کو اپنے اندر جذب کر چکے تھے اور گزشتہ نصف صدی میں مابعد الطبیعیات کے ایک گونہ زوال کا بدانتہا ہی سبب ہے کہ ایسا جاتی حکمت کی از حد اختصاصی نوعیت کی وجہ سے فلاسفہ کو اس تک دسترس حاصل کرنے میں غیر معمولی دشواری پیش آتی ہے۔ گو مابعد الطبعی وجدان صرف مادی علم کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتا ہے لیکن وہ ایک ایسی شے کا نام ہے جو اس علم کی محض تخلیص یا ترکیب سے بالکل مختلف ہے۔ میں پھر کہتا ہوں کہ جس طرح محرک پہنچ، متحرک جسم کے راستہ سے مختلف ہے یا جس طرح کمائی کا تناؤ گھڑی کے لنگر کی مرنی حرکت سے مختلف ہے، اسی طرح وجدان بھی واقعات کی محض تخلیص و ترکیب سے مختلف ہے، اس لحاظ سے مابعد الطبیعیات اور ہمہ واقعات میں کوئی شے مشترک نہیں، بااں ہمہ مابعد الطبیعیات کو کامل تجربہ کہہ سکتے ہیں۔

نامہ مکملہ مسکن و اسرار الہی صحیح مقدماتاً علی الطبیب

| ۴ | ۳ | ۲ | ۱ | ۴ | ۳ | ۲ | ۱ |
|---------------|---------------|---------|----------|----------------------------|-----------------------------|----------------|---------------|
| صحیح | غلط | سطر | صفو | صحیح | غلط | سطر | صفو |
| از سرنو کی | از سرتو لی | ۱۶ ۸ | ۲۵ ۴۳ | رہے ماورائی خاکہ نما | رہے ماورائی جا کہ نما | ۱۸ ۱۶ ۲۱ | ۴ ۱۹ ۲۴ |

۱۱۰

ب - م

آخری درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار
لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی
صورت میں ایک آنہ یومیہ دیوانہ لیا جائیگا۔

28 SEP 1956

۲۲۶۹

7-2 //

11.

برگه ۱۰، منبر
مدرسه علمیه الطهرانی
موقعه

28 SEP 1956

~~T.S.S. Singh~~

45. B.A. in

جامعہ اسلامیہ
۱۔ اراکین مجلس
۲۔ اراکین مجلس
۳۔ اراکین مجلس
۴۔ اراکین مجلس
۵۔ اراکین مجلس
۶۔ اراکین مجلس
۷۔ اراکین مجلس
۸۔ اراکین مجلس
۹۔ اراکین مجلس
۱۰۔ اراکین مجلس

